

U d'/of OTTAWA
39003000939081



INTRODUCTION GÉNÉRALE

AUX ŒUVRES INÉDITES

DE

MAINE DE BIRAN.

Coulommiers. — Imprimerie de A. MOUSSIN.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

AUX ŒUVRES INÉDITES

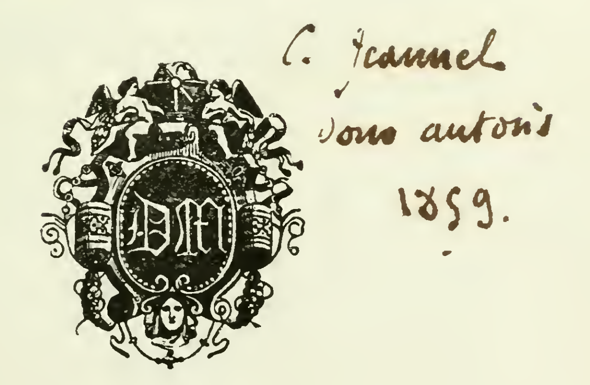
DE

MAINE DE BIRAN

PUBLIÉES PAR

ERNEST NAVILLE

AVEC LA COLLABORATION DE MARC DEBRIT.



PARIS

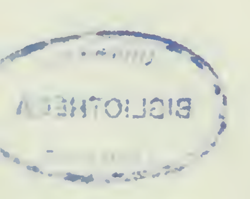
DEZOBRY, E. MAGDELEINE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS,

Rue des Écoles, 78,

Près du Musée de Cluny et de la Sorbonne.

—

1859



INTRODUCTION GÉNÉRALE

AUX

ŒUVRES DE M. DE BIRAN.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

AUX

ŒUVRES DE M. DE BIRAN.

Il est des philosophes dont l'œuvre entière n'est qu'une même pensée. On les trouve, au terme de leurs travaux, occupés à étendre, à développer sans en modifier les bases, la théorie de leurs premiers jours. Tel fut Descartes : toute la doctrine de ce génie de premier ordre est plus qu'en germe dans le *Discours de la Méthode.* Cet écrit si court, et qui, dans sa brièveté, aurait suffi à renouveler la métaphysique, est le programme complet et définitif du Cartésianisme. D'autres penseurs s'avancent, au début, dans une certaine voie, puis changent de direction, d'une manière plus ou moins subite. Leur ligne se brise à un point donné, et, dans une même vie, ils fournissent deux carrières scientifiques différentes. Schelling, après avoir largement marqué sa place entre Kant et Hégel, dans l'histoire de la métaphysique, consacre les années d'un long silence à préparer une nouvelle philosophie.

M. de Biran est peut-être l'exemple le plus sail-

lant d'une destinée philosophique qui se distingue des deux destinées précédentes. Il n'y a pas d'unité dans son œuvre : sa fin contredit son commencement. Il n'y a pas non plus un moment qu'on puisse assigner, où une pensée nouvelle, surgissant dans son esprit, vienne couper en deux parties distinctes sa vie scientifique. Il se modifie, mais d'une manière progressive et sans brusques transitions. Sa pensée va toujours en avant, par un mouvement continu ; et plus on l'étudie de près, plus on y découvre, à chaque moment, la trace du moment qui précède et le germe du moment qui suit. Malgré toute la distance qui sépare son point d'arrivée de son point de départ, il est difficile de trouver dans sa marche des points d'arrêt véritables. La détermination de périodes dans l'exposition successive de ses doctrines a donc nécessairement quelque chose d'artificiel. Il convenait de signaler, dès le début, ce fait caractéristique, afin que le lecteur n'attribue pas une importance exagérée à des divisions dont une histoire quelconque pourrait difficilement se passer.

Les travaux de M. de Biran lui-même fournissent du reste des secours précieux pour établir, dans son développement philosophique, les périodes les moins artificielles qu'il soit possible d'espérer. Il a donné, sans y penser, le cadre d'une histoire complète de son existence intellectuelle ; il sera facile de s'en convaincre.

Lorsque ce philosophe traça le plan d'un dernier ouvrage que la mort ne devait pas lui permettre d'achever, il groupa tous les faits que la nature hu-

maine avait successivement révélés à son observation, dans les trois classes suivantes, qu'il appela des vies :

La vie animale, qui se caractérise par des impressions, des appétits et des mouvements, organiques dans leur origine, et régis par la loi de la nécessité.

La vie humaine, résultant de l'apparition de la volonté libre et de la conscience de soi.

La vie de l'esprit, qui commence au moment où l'âme, affranchie du joug des penchants inférieurs, se tourne vers Dieu, et trouve en Dieu sa force et son repos.

Or, les trois vies n'étaient pas seulement le résultat dernier des observations du philosophe, c'étaient aussi les trois degrés successifs par lesquels il s'était élevé à une possession de plus en plus complète de la vérité. Il avait commencé par croire, ou tout au moins par dire, avec l'école régnante dans sa jeunesse, que cette sensibilité physique par laquelle l'homme se rapproche de l'animal suffit à expliquer l'homme tou t en entier. Il avait ensuite professé que la force propre de la volonté consciente, dans sa réunion avec les éléments de la vie inférieure, explique tous les phénomènes, et que la domination de la force libre sur les penchants aveugles est le terme le plus élevé de la destinée humaine. Il avait enfin affirmé que si la volonté se sent faite pour régner sur les éléments de la nature animale, elle ne se sent pas moins constituée en dépendance d'un ordre supérieur et divin, où elle doit chercher son appui. La vie de l'esprit s'était dès lors manifestée à ses yeux

comme la fin dernière et seule légitime du développement des âmes.

Ainsi, lorsque M. de Biran, au terme de sa carrière, traça sa triple division des faits de l'existence humaine, il ne fit que raconter son propre développement : sa théorie des trois vies était sa propre histoire. Ses travaux, d'après les indications qui résultent de ces travaux eux-mêmes, se répartissent donc en trois périodes.

La première période commence en 1794, date des premières ébauches de l'auteur, et s'étend jusqu'en 1804. M. de Biran se pose en disciple de Condillac; il répète, avec Cabanis et de Tracy, que les impressions faites sur les sens sont l'unique origine de toute la pensée. A la vérité, un regard attentif discerne déjà, dans les travaux de l'*idéologue*, les signes précurseurs d'un prochain affranchissement. Mais ces germes d'un autre avenir, enveloppés encore et inaperçus de l'écrivain lui-même, ne doivent pas empêcher de désigner cette première période sous le titre de *Philosophie de la Sensation*.

La seconde période (1804 à 1818) est celle de la *Philosophie de la Volonté*. M. de Biran met en lumière, avec toutes ses conséquences, ce fait de l'activité de l'âme que M. de Tracy avait indiqué sans pouvoir en tirer parti, et dont M. Laromiguière devait plus tard réclamer les droits timidement et d'une manière incomplète. Cette restauration de la puissance active et libre dans l'analyse de la nature humaine était, jusqu'à la publication d'un volume

récent (1), le titre à peu près unique sur lequel reposait la renommée métaphysique de M. de Biran. C'est l'œuvre dont M. Cousin a si bien exposé la nature et fait sentir l'importance dans la préface qu'il a publiée en 1834.

Mais ce n'est pas là que s'arrête le développement du philosophe qui, le premier en France, a réagi sérieusement contre la domination du sensualisme. Sa pensée parcourt une période nouvelle, dont les monuments, malgré leur état incomplet et fragmentaire, n'en sont pas moins de la plus haute importance. Les préoccupations qui produisent et caractérisent cette période ne permettent pas d'hésiter sur le nom qui doit lui être donné; c'est la période de la *Philosophie de la Religion* (1818 à 1824).

Passer en revue ces trois périodes successives, non pour en faire l'histoire détaillée qui demanderait un long récit, mais pour en saisir, s'il est possible, l'esprit général et la portée scientifique, tel est le but de cette Introduction. Je me suis servi pour ce travail, non-seulement de tous les écrits publiés de l'auteur, mais de ses ouvrages encore inédits, de ses ébauches, de ses notes et du *Journal intime* dans lequel il enregistrait, avec les événements de sa vie, ses impressions et ses pensées de chaque jour.

Une remarque préalable est encore nécessaire. S'il y a quelque chose d'artificiel dans le fait de couper

---

(1) *Maine de Biran, sa vie et ses pensées.* La vie, placée en tête de ce volume, est le complément naturel de la présente introduction. J'y renvoie pour toute la partie proprement biographique.

en un certain nombre d'époques déterminées, le mouvement continu de la pensée de M. de Biran, il est impossible, à plus forte raison, de donner une valeur rigoureuse à la désignation expresse de l'année qui commence ou finit chacune de ces époques. C'est en 1804 que M. de Biran aperçoit nettement le rôle de la volonté dans l'homme; c'est en 1818 que la préoccupation religieuse influe décidément sur ses travaux. Mais les directions de sa pensée qui se manifestent très-clairement à ces deux dates se trouvent en germe dans des écrits antérieurs; et il n'est pas moins essentiel de remarquer que tel écrit rédigé dans une des périodes indiquées porte le caractère prédominant de la période précédente. Les mouvements de l'esprit humain ne se conforment pas à la précision d'une division chronologique. Deux courants de la pensée, dont l'un doit finir par absorber l'autre, coulent souvent dans le même lit, sans se confondre, pendant un certain espace de temps. C'est donc le cas d'appliquer ici, à l'histoire d'un seul philosophe (la suite de ces pages en fournira la preuve), ce que le docteur Ritter a heureusement exprimé en vue de l'histoire générale de la philosophie: « Notre division ressemble moins à une « division mécanique qu'à la décomposition chi- « mique d'un composé d'éléments divers. »

PREMIÈRE PÉRIODE.

PHILOSOPHIE DE LA SENSATION.

1794 A 1804.

> L'action de la pensée par laquelle on croit une chose, étant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre.
>
> (DESCARTES.)

M. de Biran n'avait rédigé aucun ouvrage proprement dit jusqu'à son *Mémoire sur l'habitude*, couronné par l'Institut en 1802. L'histoire de sa pensée peut toutefois remonter au delà de cet écrit, au moyen de quelques fragments détachés et d'un recueil de notes assez volumineux, qui commence en 1794. Les pensées éparses qui résultent des premières méditations de sa jeunesse offrent un vif intérêt. C'est une intelligence qui s'essaye librement et sans but encore déterminé; c'est la source qui bouillonne et se répand en tous sens avant de descendre dans le lit que va tracer son cours.

Après avoir parcouru ces ébauches, on peut affirmer que M. de Biran, à ses débuts, n'avait aucune

connaissance du mouvement général de la philosophie en Europe. Il ignorait vraisemblablement jusqu'au nom du chef de l'école écossaise et du grand métaphysicien de Kœnisberg, bien que Reid et Kant eussent commencé, depuis quelques années, leurs principales publications. Il lisait parfois Cicéron, il connaissait un peu Sénèque; mais ces classiques étaient plutôt à ses yeux des écrivains et des moralistes que des philosophes proprement dits. Condillac et son école étaient pour lui toute la philosophie. Comment s'en étonner, et que pouvait savoir de plus un garde-du-corps de Louis XVI, que la Révolution avait relégué dans la solitude?

M. de Biran d'ailleurs, quand il essaya, pour la première fois, de donner essor à sa pensée, ne devait connaître l'école sensualiste qu'en homme du monde qui a quelque lecture. Il ne part pas d'une doctrine étudiée et reçue. Solitaire, ayant le besoin de s'observer lui-même, et une merveilleuse aptitude à le faire, il rencontre la philosophie, il n'en part pas, comme fait l'homme qui était le disciple d'une école, avant de devenir un penseur indépendant. La source vive de ses idées est en lui, et il reçoit du dehors aussi peu qu'il est possible; il en fut ainsi jusqu'à la fin. Il trouve donc la philosophie sur son chemin, et il la trouve sous la forme de la doctrine de la sensation. Cette doctrine avait des affinités avec sa nature personnelle, avec l'action incessante qu'exerçaient les variations de la sensibilité sur une âme éminemment impressionnable. Il accepte donc la théorie régnante, et il n'y a qu'à feuilleter ses

notes de 1794 pour y trouver des thèses comme celles-ci : « Quel que soit le mécanisme par lequel « nous avons des idées, il est démontré que leur ori- « gine est dans les sens. » — « Le tempérament est « la cause qui unit ou plutôt qui *identifie* ce qu'on « appelle le physique et le moral de l'homme. »

Ces déclarations sont explicites. Ce ne sont là toutefois qu'un des courants de cette pensée encore incertaine. Tout à côté du passage où il est parlé du mécanisme par lequel nous avons des idées, on rencontre les lignes suivantes : « Sans doute on n'expli- « quera jamais mécaniquement la simplicité de l'être « pensant. Elle répugne à la composition de la ma- « tière. Le *moi* auquel je rapporte toutes mes sensa- « tions les plus variées, qui reste toujours un, tou- « jours simple, toujours indivisible, aurait-il les « propriétés de la matière ? C'est ce qu'on ne saurait « comprendre. » Le physique et le moral s'identifient dans une cause commune, qui est le tempérament. Mais M. de Biran rencontre-t-il, dans Cabanis, l'expression trop précise d'une pensée analogue, il proteste : « Aucun paradoxe ne peut étonner de la « part de celui qui ose dire, avec assurance, qu'il « faut considérer le cerveau comme un organe par- « ticulier, destiné spécialement à produire la pensée, « de même que l'estomac et les intestins à faire la « digestion, le foie à filtrer la bile..... Dire que le « cerveau filtre des pensées, c'est bien la plus grande « absurdité, la plus grande impropriété de langage « qu'on puisse imaginer. »

Des contradictions de même nature se manifestent

dans l'ordre des questions morales. Ce que M. de Biran sait des théories de Hobbes et de Spinosa l'épouvante. Chose étrange! et qui n'est pas toutefois sans exemples, on le voit émettre la crainte que les doctrines de cet ordre ne soient difficiles à réfuter, et s'élever en même temps contre leurs conséquences avec une sorte d'indignation : « Tout ce qui enlève à « la société les sublimes ressorts de la vertu, tout ce « qui dégrade l'homme, en effaçant à ses yeux le mé- « rite de ses bonnes actions, et ôtant de son cœur l'a- « mour du beau moral par l'impuissance démontrée « d'y parvenir, doit être combattu avec l'ardeur que « l'on met à repousser un ennemi dangereux. Il faut « chercher dans sa raison des moyens pour parvenir « à la victoire, et si la raison ne nous prêtait pas des « armes assez puissantes, nous trouverions toujours « dans nos cœurs une force qui rendrait vaines les sé- « ductions de ces principes. » Et ailleurs : « J'en ap- « pelle au sens intime. » Ou encore : « Les vérités de « sentiment sont à l'abri de tout sophisme. » Voilà le cœur et la conscience, la voix intérieure et le sentiment immédiat des faits qui parlent clairement et réclament leurs droits. Mais bientôt la considération de l'action du physique sur le moral, de l'influence de l'organisme sur les déterminations de la volonté viennent jeter tout leur poids du côté du sensualisme le plus complet, et le philosophe découragé, oubliant ses protestations en faveur de l'ordre moral, conclut que le jeu de la machine organisée décide seul de tout ce que nous sommes, et que tout essai de lutte contre cette puissance aveugle est une tentative illusoire.

Ces incertitudes renouvelées le conduisent à la question qui est, à ses yeux, la première en importance : Que pouvons-nous ? Y a-t-il, dans l'homme, un principe d'activité ? S'il existe, quelles sont les limites de son pouvoir ? « Avant d'entrer dans au- « cune recherche sur la morale, sur la manière de « diriger nos facultés vers le bien, et de tirer de « nous-mêmes le meilleur parti possible, pendant ces « courts moments où nous figurons sur le théâtre « du monde, il faudrait bien nous assurer si l'homme « est réellement actif ; s'il est bien le maître de con- « duire son entendement et sa volonté ; ou bien, « si soumis sans cesse à l'impression des objets, « tous ses jugements sont invinciblement entraî- « nés par eux ; si les divers états par lesquels il « passe, dans le cours de son existence, sont forcés, « de telle sorte qu'il n'en ait qu'un sentiment passif. « Dans ce dernier cas, toutes nos recherches seraient « vaines ; tous nos soins pour régler nos pensées et « leur donner une pente à la perfection, seraient su- « perflus. Nous n'aurions qu'à nous laisser entraîner « par le torrent. Il serait même déraisonnable de « nous consumer en vains efforts et de rendre notre « position plus malheureuse, en cherchant à lutter « contre elle. Avant donc de nous embarquer dans « aucune étude, cherchons si nous sommes actifs « dans nos jugements, et jusqu'à quel point nous le « sommes. »

Tel est le problème fondamental qu'agite M. de Biran, au début de sa carrière philosophique ; ce problème est demeuré toujours l'objet principal

de ses préoccupations. Il l'a envisagé successivement, sous des faces différentes; mais si la solution a varié, la question est restée la même. Que pouvons-nous ? Il se l'est demandé jusqu'à la fin, et il semble avoir tracé lui-même le programme général de son œuvre, lorsqu'il écrit, vers 1794 ou 1795 : « Il serait bien à désirer qu'un homme, habitué à « s'observer, analysât la volonté comme Condillac a « analysé l'entendement. » Il devait être cet homme et ne se doutait pas encore que son analyse ruinerait celle de Condillac.

Le caractère prédominant des ébauches que nous venons de parcourir, est l'indécision de la pensée. Cette indécision résulte surtout de la lutte entre une doctrine reçue dont l'auteur accepte les conclusions, et les tendances propres de sa pensée qui le font reculer lorsque ces conclusions dévoilent toutes leurs conséquences. Cette lutte subsiste, et se montre, sous des formes nouvelles, dans le *Mémoire sur l'influence de l'habitude*.

L'écrivain se rattache ostensiblement à l'école de Condillac. Il n'a pas d'autre prétention que celle d'appliquer les principes de cette école à une question de détail. Ce fait est assez notoire pour qu'il suffise d'en rappeler brièvement les preuves. Il est dit explicitement dans le *Mémoire sur l'habitude* que la nature de l'entendement n'est autre chose que « l'ensemble des habitudes premières de l'organe « central (1). » Un signe qui n'est pas un son vide,

(1) Édition Cousin, tome I, page 120.

ne peut exprimer, selon l'auteur, « qu'un objet re-« présentable ou susceptible d'être ramené aux re-« présentations claires des sens (1). » Dès que l'esprit s'éloigne de cette source unique de connaissance, il ne fait plus que réaliser de vaines abstractions, former des concepts vagues et incertains qui, tels que ceux de *substance* et d'*essence*, par exemple, acquièrent, en raison même de leur caractère indéterminable, une sorte de pouvoir magique (2).

La méthode recommandée est bien celle qui résulte logiquement d'une telle doctrine. Deux règles sont particulièrement à remarquer : la première exprime la convenance d'unir l'idéologie à la physiologie, et de demander à la physique de répandre du jour sur les obscurités de l'être pensant. La seconde prescrit de s'arrêter uniquement à l'étude des *effets*, sans prétendre s'occuper des *causes*, ou, en d'autres termes, de ne s'occuper, selon la méthode des physiciens, que du rapport et de la succession des phénomènes (3). Il s'agit donc d'enlever à l'étude de l'homme, tout caractère spécifique, pour la faire rentrer dans le cadre général des sciences de la nature. C'est l'application complète et précise des vues de Bacon. Ajoutons encore que, dans un écrit peu postérieur en date au *Mémoire sur l'habitude*, on trouve des appréciations historiques, telles que celles-ci : « la métaphysique, chez les Grecs, fut *un jargon puéril, un tissu monstrueux de rêveries et d'ab-*

(1) Édition Cousin, tome I, page 218.
(2) Id., Id., pages 187, 209 et 305.
(3) Id., Id., pages 16 et 17.

surdités. » Pythagore, Platon, Descartes et Leibnitz ont fourni la preuve que l'esprit géométrique ne peut que retarder les progrès de la science de l'homme; tandis que Bacon, Hobbes, Locke et Condillac sont les auteurs qui ont le plus avancé l'analyse de l'entendement (1).

Il y avait là certainement tout ce qu'il fallait pour satisfaire les idéologues les plus exigeants. Aussi, M. de Biran fut-il reconnu et adopté par l'école; Cabanis et de Tracy, en particulier, devinrent ses amis et ses correspondants. Le rapport concernant le *Mémoire sur l'habitude*, présenté à l'Institut par M. de Tracy, approuve les doctrines de l'auteur, et renferme seulement l'énoncé de quelques dissentiments trop légers pour qu'on puisse les appeler des réserves. Et toutefois, lorsque l'attention est éveillée par le développement ultérieur des pensées de M. de Biran, il n'est pas difficile de discerner dans ce Mémoire les germes déjà développés de tendances qui devaient conduire l'auteur bien loin du sensualisme. Il suffit, pour s'en convaincre, de résumer et de réunir, à ce point de vue, quelques-unes des idées qu'il développe au début de son ouvrage. Voici comment il s'explique :

Il n'est point d'opérations intellectuelles antérieures à l'action des sens; mais, en partant de cette base, la philosophie a donné au terme *sensation* une signification vague et indéterminée qui n'est pas exempte d'inconvénients. Pour éviter tout malen-

(1) Manuscrit, n° IV du catalogue raisonné.

tendu, appelons *impressions* les faits de tout ordre qui résultent des modifications internes ou externes des organes. Il y a lieu à distinguer des impressions actives et des impressions passives. Si j'éprouve une douleur, si je me trouve dans une température chaude ou froide, je subis une modification, à l'égard de laquelle je me sens passif. Si je meus un de mes membres, je suis modifié encore, mais je suis actif, et la conscience de mon activité est pour moi d'une évidence égale à celle de la modification même. Il y a donc là deux ordres de faits très-divers : la *sensibilité passive*, l'*activité motrice* ; et il importe de ne pas confondre ces faits sous le terme commun de *sensation*, puisque ce terme conserve toujours, de son acception primitive, une valeur essentiellement passive. L'activité motrice n'existe pas seulement dans le cas d'un mouvement musculaire, perceptible au dehors : Je meus, lorsque j'étends le bras ou déplace mon corps, mais je meus aussi lorsque je dirige mon regard, lorsque je tends l'oreille ; et même dans la méditation solitaire, au sein du repos le plus apparent, je reconnais, en m'y rendant attentif, le déploiement de la force motrice appliquée aux organes du cerveau. Il y a mouvement, en un mot, toutes les fois qu'il y a conscience de l'*effort*. Cet élément d'effort existe à quelque degré, même dans les opérations des sens les plus passives en apparence ; et lorsqu'on analyse avec soin un des faits de cet ordre, on y distingue toujours le mélange d'une impression *affective* (qui affecte la sensibilité passive), et du pouvoir moteur. Mais comme le mé-

lange des deux éléments se produit dans des proportions très-diverses, on est fondé à distinguer le cas où l'élément passif prédomine, tellement que le mouvement qui concourt avec lui demeure inaperçu, et le cas où l'individu a, au contraire, la conscience claire et distincte du déploiement de son activité. J'appellerai *sensations* les impressions de la première espèce, *perceptions* (1), celles de la seconde.

Une observation fondamentale dans le sujet de l'habitude vient justifier et consolider cette distinction. La répétition fréquente a des effets précisément inverses, sur les modes actifs et sur les modes passifs. Les sensations d'odeur, de saveur, de froid et de chaud s'émoussent à la longue, et finissent presque par disparaître. Au contraire, lorsque l'activité est en exercice dans les fonctions des sens, plus l'acte se reproduit fréquemment, et plus la connaissance devient facile, nette et distincte. « On ne saurait donc rapporter ces deux classes d'impressions « à une seule et même faculté ; car il faudrait sup-« poser que cette faculté unique peut devenir, tout

---

(1) Il ne sera peut-être pas inutile d'observer que le terme *perception* est employé, par M. de Biran, dans un sens différent de celui que ce terme a reçu dans la langue psychologique contemporaine. Dans cette langue, la sensation est une modification passive, la perception l'acte de la connaissance : ce sont des faits différents par nature, et la sensation proprement dite, mode de sensibilité pure, ne donne à l'âme aucune connaissance autre que celle de ce mode lui-même. Pour M. de Biran, la sensation et la perception ne diffèrent pas par leur nature, mais par le degré d'effort; il admet des *sensations représentatives* qui sont des éléments de connaissance. Sa terminologie sous ce rapport n'est pas toujours, du reste, parfaitement précise et constante.

« à la fois, plus inerte et plus active par la même ha-
« bitude (1). »

L'effort n'est pas seulement un fait à noter avec d'autres dans l'analyse intellectuelle; il est le fait capital en cette matière, car c'est à lui que se rapporte le sentiment même de l'existence personnelle. L'effort suppose un sujet qui détermine le mouvement, et un terme qui résiste. Si l'individu ne voulait pas, ou n'était pas déterminé à commencer de se mouvoir, il ne connaîtrait rien. Si rien ne lui résistait, il ne connaîtrait rien non plus; il ne soupçonnerait aucune existence « il n'aurait pas même « d'idée de la sienne propre (2). » Séparer les impressions du *moi* qui les éprouve est la condition fondamentale de toute connaissance; et il est digne de remarque que des métaphysiciens tels que Condillac et Bonnet « présupposent toujours le jugement « de personnalité, dont il fallait avant tout assigner « le fondement (3). »

Les philosophes de cette école ont aussi le tort de mettre tous les sens sur un pied d'égalité, comme si toutes les sensations étaient identiques, et pouvaient servir également de base aux opérations intellectuelles. Ils ont cherché à simplifier leur objet le plus qu'il leur a été possible. Partant d'un premier fait ou d'une première sensation, par exemple des impressions d'un sens isolé, ils ont avancé « en re- « composant notre être, bien plus qu'en le décom-

(1) Édition Cousin, page 74.
(2) Id., page 27.
(3) Id.. page 45, note.

« posant (1). » Une analyse réelle, éclairée, par la distinction de l'ordre actif et de l'ordre passif, trouve, au contraire, à noter dans les fonctions des sens des différences profondes. Le toucher, sens de l'activité par excellence, occupe le plus haut rang dans l'échelle. C'est lui qui nous révèle, dans la résistance à l'effort, l'existence et la forme des corps étrangers, base première de la connaissance de la nature. Le goût et l'odorat ne nous donnant guère, au contraire, que des impressions affectives et confuses, occupent, en quelque sorte, parmi nos sens externes, le même rang que le polype ou l'huître dans l'échelle de l'animalité. Si, descendant encore d'un degré, on en vient aux impressions que nous éprouvons dans les parties intérieures du corps, tout devient vague et indistinct, toute lumière s'éclipse avec la faculté de mouvement.

La faculté de percevoir, de distinguer nos impressions entre elles, et de les séparer du *moi* qui les éprouve, n'est donc point un attribut de l'être purement sensitif, mais dépend absolument de la motilité volontaire. On n'est nullement fondé à considérer la sensation d'une manière générale et abstraite, pour dériver ensuite les données de l'intelligence de ses transformations, puisque les sensations proprement dites demeurent toujours des modes simples qui ne sauraient se transformer en aucune manière. Bonnet et Condillac supposant l'âme identifiée avec ses modifications, se mettent hors d'état

(1) Édition Cousin, page 281, note.

d'assigner un fondement réel à la personnalité ; car la personnalité suppose un sujet qui se distingue de ses modes, au lieu de s'identifier avec eux.

Là où il n'y a pas personnalité, il ne pourra y avoir ni réminiscence , ni souvenir : tout demeurera confusément dans la sensibilité. Le *sujet voulant*, au contraire, reconnaît sa propre identité à chaque fois qu'il agit, et la reproduction des mêmes actes donne une base solide au souvenir. « Lors, par « exemple, que la main reprend, ou tend à reprendre, la même disposition qu'elle avait en touchant « ou en embrassant un globe, l'individu se retrouve « à peu près dans le même état actif où il a été ; il « perçoit, il touche encore, pour ainsi dire, par la « pensée, un globe absent (1). » Ces mouvements libres et qui sont des copies, se distinguent fort bien des mouvements des perceptions primitives, dans lesquelles se trouvait la contrainte d'un obstacle extérieur. C'est encore dans l'élément actif de notre nature qu'on trouve la base, soit des signes naturels, qui ne sont autres que les copies dont il vient d'être question, soit des signes du langage institué et volontaire. Pour l'être borné à la sensation, il ne peut y avoir ni signes, ni mémoire. Ce n'est enfin qu'en faisant à l'activité la part qui lui appartient, qu'on peut tracer une juste ligne de démarcation entre la mémoire proprement dite et l'imagination. La mémoire est une faculté active ; c'est le rappel volontaire des idées par le moyen de leurs signes. L'ima-

(1) Édition Cousin, page 51.

gination, ou la reproduction spontanée des images, est une faculté passive qui se manifeste d'autant plus librement, que l'activité de l'esprit s'efface davantage.

Telles sont, dans leurs principaux éléments, les analyses qui servent d'introduction au *Mémoire sur l'habitude.* Il y a là, certes, tous les éléments d'une polémique directe contre les théories de Condillac, et ce n'est qu'avec des réserves positives qu'on peut placer cet écrit dans le catalogue des productions de l'école idéologique. Mais l'auteur est loin d'avoir conscience de sa position réelle dans le domaine de la pensée. Les chefs de l'école sensualiste sont pour lui les *maîtres*, et il pense ne s'écarter de leurs traces que sur quelques points secondaires.

Un fait particulier contribue peut-être à l'entretenir dans cette illusion. M. de Tracy, soit dans des mémoires lus à la classe des sciences morales et politiques, soit dans son *Idéologie*, plaçait l'origine de la connaissance du monde extérieur, et par suite de la distinction du *moi* et des objets étrangers, dans les faits corrélatifs d'une action voulue et d'une résistance éprouvée (1). M. de Biran estime que ses

(1) Voir, en particulier, le *Mémoire sur la faculté de penser*, dans les Mémoires de la classe des sciences morales et politiques de l'Institut national, tome I. M. de Tracy observe que Condillac n'explique pas d'une manière satisfaisante l'origine de la connaissance des corps, et que les perceptions de l'ouïe, du goût, de l'odorat et du toucher passif ne sont que des modifications intérieures de notre être. Il ajoute : « la faculté de faire du mouvement et d'en avoir la conscience nous apprend, seule, qu'il existe « ce que nous appelons des corps, et elle nous l'apprend par la résistance que ces corps opposent à nos mouvements... La motilité

vues personnelles ne sont que le développement de cette idée. La ressemblance était réelle ; il pouvait même y avoir emprunt, mais la manière de tirer parti d'une même observation, engageait les deux écrivains dans des voies tout à fait diverses. M. de Tracy, comme pour atténuer la portée du fait de l'activité humaine, qu'il fallait bien reconnaître, s'efforce de ramener le mouvement volontaire au fait passif d'une sensation de mouvement, accompagné du fait passif aussi d'un désir. Selon cet écrivain, on donne le nom de volonté à « cette admi-« rable faculté que nous avons de sentir ce qu'on « appelle des désirs (1), » et c'est en vertu d'une illusion que « l'homme se croit plus essentiellement « actif dans le vouloir, que dans toute autre modifi-« cation de son être (2). » Le but principal de M. de Biran, dans ses analyses, était de détruire la confusion entre les faits actifs et les faits passifs, et il était déjà bien plus éloigné qu'il ne le savait de l'auteur qui débutait, dans la science de l'homme, par la déclaration que « l'idéologie est une partie de la « zoologie (3). »

Pour bien comprendre la situation intellectuelle

---

est donc le seul lien entre notre *moi* et l'univers sensible. » (Page 302.) Il y a plus : la motilité qui révèle la cause des sensations est nécessaire, aux yeux de l'auteur, pour distinguer une sensation d'une autre et d'un souvenir, pour nous permettre de former des jugements. « Sans la faculté de nous mouvoir, nous n'aurions, à « proprement parler, aucun jugement. » (Page 316.)

(1) *Idéologie*, chapitre v.

(2) *Mémoire sur la faculté de penser*, page 366.

(3) *Idéologie*, préface.

de l'auteur du *Mémoire sur l'habitude*, il est essentiel d'observer que cet écrit fait toujours allusion à la base fondamentale de la doctrine sensualiste comme à quelque chose de convenu entre les philosophes, d'universellement admis, et qui ne peut être matière à discussion. Toutes nos facultés dérivent au fond et primitivement de celle de sentir ou de recevoir des impressions. La faculté de mouvoir ne se distingue de celle de sentir que comme on distingue un rameau principal du tronc de l'arbre (1); voilà ce que M. de Biran admet comme des principes qu'il se garde de contester, mais à l'appui desquels il n'énonce rien qui ressemble à une preuve. Il y a dans sa pensée un élément convenu qu'il reçoit sur l'autorité des maîtres, et un élément personnel qui fait effort pour se manifester. C'est bien, avec de plus grandes proportions, la même lutte que nous avons déjà remarquée dans les ébauches du commencement. Un des exemples de cette lutte intérieure est trop remarquable pour être passé sous silence.

Il s'agit de l'origine de la notion de cause. « En « considérant un terme quelconque par rapport à « celui qui le suit (ou que l'imagination reproduit « immédiatement après lui en vertu de l'habitude), « ce terme est dit ou jugé *cause*, et son suivant est « dit ou jugé *effet*... L'habitude nous crée des *causes* « dans l'ordre des *successifs*, comme des *essences* « dans celui des *co-existants* (2). » Ainsi s'exprime

(1) Pages 16 et 24.
(2) Page 129.

l'auteur, dans son texte imprimé. Quelques lignes manuscrites, ajoutées par lui sur son exemplaire, rendent sa pensée plus explicite encore. Ces lignes portent que « l'idée de *cause* est un effet de l'ima-« gination, et ne renferme aucune autre relation que « celle d'une succession habituelle, » et que « la « proposition : *Il n'y a pas d'effet sans cause*, a la « même valeur logique que cette autre proposition : « *Le soleil va d'Orient en Occident.* »

Voilà bien la doctrine régnante admise dans une de ses conséquences les plus significatives, poussée à ces extrémités dernières où Hume devait la conduire avec tant d'éclat. Aussi n'est-ce pas sans étonnement qu'on trouve au bas de ce même passage une note expliquant que « l'idée de cause nous vient, « dans l'origine, de l'exercice de notre propre action, « et se transporte du *moi* à la nature. »

Il faut choisir cependant : si la notion de cause n'est autre que celle de la succession, la croyance à notre pouvoir moteur est illusoire ; si la notion de cause se fonde sur un fait intérieur, manifeste au regard de la conscience, elle n'est pas un simple résultat de l'imagination. M. de Biran ne tardera pas à choisir. Son point de départ et l'avenir réservé à sa pensée se heurtent, pour ainsi dire, à nu dans le passage cité, et il serait difficile de trouver un plus curieux exemple de l'indécision d'un philosophe partagé entre ses tendances réelles et une doctrine qu'il croit admettre.

Tel est le *Mémoire sur l'habitude*, œuvre d'une pensée encore mal assise, et qui cherche sa voie.

Selon l'aspect sous lequel on le considère, il se prête à deux jugements contraires, vrais tous les deux, et tous les deux incomplets ; il appartient à l'école sensualiste et ne lui appartient pas; il rompt avec cette école et il en reconnaît l'influence. Placer le *Mémoire sur l'habitude*, dans une période qui porte pour titre *Philosophie de la sensation*, c'est faire une part assez large aux éléments sensualistes renfermés dans cet écrit. J'insisterai encore en terminant, sur le fait moins notoire des tendances d'un autre ordre qui s'y manifestent.

Les vues de l'auteur qui s'écartent de la tradition condillacienne peuvent se ramener aux thèses suivantes :

1° Il y a dans l'homme une force active, qu'il faut se garder de confondre avec les impressions purement passives de la sensibilité.

2° L'effort, manifestation immédiate de l'activité, est, dans ses deux termes (le sujet et la résistance), la base de la conscience personnelle, de la connaissance du monde extérieur et de toute opération intellectuelle.

3° La science de l'homme doit procéder au moyen d'une analyse réelle ; assigner à chaque sens ses fonctions propres ; distinguer ce qui est actif et ce qui est passif dans la connaissance, au lieu de considérer la sensation d'une manière abstraite et générale, pour reconstruire ensuite l'homme intellectuel au moyen d'une synthèse dépourvue de base.

Les deux premières thèses expriment des points de doctrine touchant la nature de l'homme; la troi-

sième renferme une règle de méthode, et cette règle est peut-être le plus fécond des germes étrangers au sensualisme que renferme le *Mémoire sur l'habitude*. La distinction soigneuse des faits de nature différente devait tout d'abord tracer une ligne ferme de démarcation entre les phénomènes de la matière et les phénomènes intérieurs de la conscience, et faire disparaître ainsi cette autre règle de méthode, empruntée aux sensualistes les plus avancés, qui prescrivait de demander des lumières à la physique pour éclairer les obscurités de l'être pensant. Puis, devant une analyse réelle, devaient succomber pour toujours ces transformations fantastiques, au moyen desquelles on tirait de la sensation les phénomènes intellectuels les plus divers. Au lieu de se livrer à des combinaisons ingénieuses dans lesquelles la logique prenait la place de l'observation, il fallait se mettre en face des faits complexes de la nature humaine, en reconnaître les éléments, et sacrifier les agréments d'une clarté superficielle aux avantages plus sérieux d'une étude difficile. En un mot, au lieu de *composer* un homme hypothétique avec des sensations transformées, il fallait *décomposer* l'homme vrai. Telle était la nécessité clairement entrevue et assez distinctement exprimée par M. de Biran, dans son premier écrit. Une nouvelle question posée par l'Institut vint s'emparer de sa pensée, au point précis où elle était parvenue, et le pousser en avant dans la voie où il n'avait fait encore que quelques pas.

DEUXIÈME PÉRIODE.

PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ.

1804 A 1818.

Sentit igitur animus se moveri : quod quum sentit, illud una sentit se vi sua, non aliena moveri.

(CICÉRON.)

Le *Mémoire sur l'habitude* avait été couronné par l'Institut en 1802. En 1805, M. de Biran obtint un nouveau prix pour son mémoire sur la *décomposition de la pensée.* « Ce qui honore singulièrement les ju-« ges », observe M. Cousin, « et témoigne en eux « d'un sincère amour de la vérité, c'est qu'ils cou-« ronnèrent ce nouveau mémoire, qui, sous les for-« mes les plus polies, leur annonçait un adversaire. »

Ce nouvel écrit, en effet, constituait une rupture ouverte avec l'école de Condillac. Il ne renfermait, à la vérité, que le développement des germes contenus dans le *Mémoire sur l'habitude.* Mais ces germes, en se développant, avaient brisé les enveloppes étrangères qui les renfermaient. M. de Biran avait acquis la pleine conscience de sa position, et il était mani-

feste pour les autres comme pour lui-même, qu'un dissentiment profond le séparait désormais des hommes qu'il avait appelés ses maîtres.

La question posée par l'Institut ne fut pas seulement pour lui une occasion favorable de faire connaître ses pensées. Cette question même paraît avoir influé directement sur la modification de ses doctrines.

L'Institut demandait : « Comment doit-on décom« poser la faculté de penser, et quelles sont les fa« cultés élémentaires qu'il faut y reconnaître? » Le problème posé était de déterminer les éléments dont l'intelligence est le résultat et la combinaison. Il ne suffisait donc plus, comme pour la question de l'habitude, de partir d'une doctrine reçue et d'en faire l'application à un cas particulier ; il fallait remonter à la source même de toute doctrine, aux éléments primitifs que la nature humaine livre à l'observation.

Une fois entré dans cette voie, M. de Biran reconnut deux faits : le premier, que, dans le système de Condillac, toute décomposition vraie de la pensée était impossible ; le second, que cette décomposition était possible, en partant de certaines bases qu'il avait énoncées clairement déjà, mais sous la condition que ces bases fussent dégagées des théories sensualistes auxquelles il avait cru pouvoir les agréger. Je vais le laisser parler lui-même en cherchant à résumer fidèlement sa pensée.

Dans la doctrine de Condillac, la sensation est l'origine unique de nos facultés. Cette sensation se

transforme, mais sans changer de nature ; on peut la montrer sous diverses formes, changeant d'aspect et de nom en vertu de circonstances déterminées, devenant attention, mémoire, volonté..... Mais, dans ces transformations, la sensation demeure identique en soi; son nom change, sa nature reste la même. On la suit dans toutes ses destinées, on en fait l'histoire, on ne la décompose pas, on ne peut la décomposer. Comment, en effet, reconnaître et noter des éléments distincts, là où il n'y a qu'un fait identique? Au point de vue de Condillac, il n'y a pas de décomposition possible, et la question proposée ne peut obtenir de réponse.

Ce qui est plus grave, c'est que, dans ce point de vue, il n'y a pas de vérité. On est le maître, sans doute, d'appeler *attention* une sensation si forte qu'elle devient exclusive; *mémoire* une sensation qui persiste en l'absence de son objet; *volonté* un désir qui est la trace que les sensations agréables laissent à leur suite. Mais en présence de cette terminologie arbitraire, les faits ne restent pas moins ce qu'ils sont. La conscience proclame qu'il y a une *attention*, dont l'activité est l'essence, qui ne se laisse pas confondre avec une sensation vive; une *mémoire* qui est la reproduction volontaire des signes et non la persistance des images; une *volonté*, enfin, qui, loin de se confondre avec le désir, est souvent avec le désir dans une lutte manifeste. Laisse-t-on ces faits à l'écart? on met de côté les éléments les plus essentiels de la nature humaine, on construit une science pauvre et étrangement mutilée. Prétend-on confondre

ces faits, à l'aide d'un signe commun avec l'attention, la mémoire et la volonté, prises au sens des idéologues? on retrouve tout dans la sensation, parce qu'on y fait tout rentrer d'une manière subreptice. La sensation qui renfermerait ainsi tout l'homme ne serait plus un fait, mais une abstraction purement conventionnelle, et dont nulle théorie réelle ne saurait sortir.

Il suffirait d'ailleurs d'observer que l'âme qui *devient ses sensations* ne saurait, en raison de cette hypothèse même, donner lieu à aucune décomposition. Pour décomposer il faut être en présence de deux éléments pour le moins. S'il y a dans la connaissance une part interne et une part externe; si le sujet est reconnaissable et distinct de l'objet; s'il existe une *idéologie subjective*, dans laquelle l'être pensant se manifeste à lui-même, indépendamment des éléments extérieurs et objectifs de sa pensée; alors on pourra décomposer le fait double de la connaissance, mettant d'un côté ce qui constitue le sujet, de l'autre ce qui lui vient du dehors. Mais comment décomposer, encore une fois, si l'âme devient ses modifications, si le sujet et l'objet s'identifient dans le fait unique de la sensation? « La question est « fondamentale : il faut savoir s'il y a une conscience « réfléchie de nos actes, distincte de la connaissance « des modifications et des idées quelconques, dont « l'analyse et la classification font l'objet de l'idéo- « logie. »

Pour bien entendre l'impuissance de décomposer la pensée dans laquelle se trouve l'école de Condillac,

il est nécessaire d'étudier cette école dans ses origines et de remonter à Bacon.

Dans sa classification universelle des sciences, Bacon divise la doctrine de l'âme en trois parties : doctrine de la substance de l'âme, — doctrine de ses facultés, — doctrine de l'usage et de l'objet de ses facultés. Une science de la substance de l'âme, ou simplement de ses facultés étudiées indépendamment de leurs produits, ne saurait être que le résultat d'une connaissance intérieure dans laquelle l'âme se replierait sur elle-même. Mais ce mode de connaissance est absolument proscrit par Bacon. Bacon, tout à la méthode des physiciens, ne connaît d'autre science que celle qui va des phénomènes à leurs lois, des faits à leurs causes physiques qui ne sont que les titres nominaux de ces faits généralisés. Une science de cette espèce ne saurait remonter au delà de la manifestation des facultés; les facultés en elles-mêmes, la substance de l'âme à plus forte raison, lui échappent. Aussi, le restaurateur des sciences naturelles, fidèle à son point de vue général, se borne en fait à la troisième division de son tableau, et ne connaît de science réelle de l'âme que celle des produits extérieurs dans lesquels se manifestent l'usage et l'objet de ses facultés.

Locke pareillement, ne voit dans l'étude de l'esprit humain que des faits à classer, des phénomènes à ramener à leurs lois, selon la méthode des physiciens. Il admet, à la vérité, dans la connaissance des éléments divers et se rapportant à deux sources distinctes, les idées de sensation et les idées de ré-

flexion. Mais l'idée de sensation, telle que Locke la considère, provient tout entière de l'action des objets extérieurs, est simple et ne se prête à aucune décomposition réelle. Le sujet est censé compris dans la sensation primitive, il n'a pas d'activité propre ; il ne joue aucun rôle à l'origine première de tout savoir. La réflexion qui travaille sur des matériaux donnés n'a qu'une part subordonnée, secondaire, et qui va bientôt disparaître. La connaissance ne pouvant être analysée dans sa source même, l'entendement n'offre à l'observation que des phénomènes à coordonner. Les facultés, dont on n'a pas reconnu l'activité propre dans les premiers faits intellectuels, ne sont plus que les titres nominaux de certains effets. Tout se borne à classer les idées, ce qui est le point de vue propre de l'idéologie.

Condillac part des idées de Locke, dont il achève le système en le simplifiant. La réflexion n'avait qu'une part subordonnée dans les analyses du philosophe anglais ; elle est entièrement supprimée dans le système du philosophe français. Condillac observe avec sagacité l'influence des signes sur la pensée. Partant de cette observation réelle, il déplace l'analyse, la transportant de la pensée elle-même aux signes qui la manifestent après avoir concouru à sa production. L'art de penser se confond dès lors avec l'art de parler, et l'idéologie se transforme en *grammaire générale.*

C'est ainsi que l'étude de l'esprit humain, s'éloignant toujours plus des sources réelles et des causes efficientes des produits intellectuels, se porte tou-

jours plus au dehors et n'envisage plus les phénomènes de la pensée que dans leur manifestation extérieure. Un pas reste encore à faire dans cette voie. Les faits intellectuels ont des conditions physiologiques que détermine l'étude du corps organisé et vivant. A la vérité, l'idéologie, lorsqu'elle demeure conséquente à ses principes, n'ouvre aucune voie pour sortir des modifications internes et atteindre une réalité extérieure. Mais elle admet, par hypothèse ou par inconséquence, la réalité des conditions organiques de la pensée, et porte l'analyse sur ces conditions qui se manifestent à l'observation sensible. L'objet de la science de l'homme devient par une transformation dernière, le jeu des organes qui concourent à produire la sensation. De l'étude des signes on passe à l'étude des appareils des sens et du système nerveux. Tout s'objective alors, tout se ramène à des représentations claires; la voie est ouverte à une décomposition réelle, qui est celle des anatomistes. Mais alors aussi l'objet même de la science de l'esprit humain se trouve supprimé. Il n'y a plus d'étude spéciale de l'homme distincte de l'étude générale des êtres organisés et vivants.

Voilà comment, par une suite de dégénérations successives, la méthode de Bacon substitue à l'analyse des facultés: l'idéologie, — la grammaire générale, — la physiologie. La science propre de l'esprit humain s'évanouit, et l'on voit surgir à la place : la classification de ses produits, — l'étude des signes de ses manifestations, — l'étude des conditions organiques de son exercice. Et pourquoi ces transfor-

mations étranges d'une étude dont les droits se manifestent pourtant si clairement à la conscience? Parce qu'aucune part n'a été faite à l'esprit humain lui-même, au *sujet*, dans l'origine première de la connaissance. C'est une omission au début; et, à la fin du système déroulé dans toutes ses conséquences, cette omission se retrouve sous la forme d'une négation absolue.

Pour décomposer véritablement la pensée, pour jeter les bases réelles d'une analyse de l'entendement, il faudrait sortir des abstractions conventionnelles et stériles dans lesquelles s'égare trop souvent la philosophie; il faudrait atteindre, en fait et séparément, les facultés élémentaires qui concourent à la production de la pensée, et dont le programme de l'Institut reconnaît l'existence. Il n'y a de décomposition possible que si la pensée n'est pas un fait simple, comme la sensation de Condillac, mais un composé résultant de facultés diverses. Pour entrer dans cette voie, il faut avant tout être fixé sur la valeur du terme *faculté*.

Que sont les facultés? Dans le premier sens que ce mot présente à l'esprit, ce sont des causes, des forces productives. Ce sens du mot répond à un témoignage très-clair et très-positif de la conscience, qui nous assure qu'il est en nous une puissance d'agir qui se manifeste à elle-même, et dont les résultats extérieurs de notre activité sont le produit. Voilà le sens psychologique du mot. Mais ce mot a un autre sens, celui qu'y attachent les physiciens et les physiologistes fidèles à la méthode de Bacon. Pour eux

une faculté est simplement le titre d'une classe de faits, et n'emporte nulle idée de force ou de cause, nul retour au sentiment intérieur d'une puissance. Ainsi la *sensibilité* et la *motilité* sont des facultés reconnues par les naturalistes aux corps vivants qui font l'objet de leur étude. Que veulent-ils dire par ces termes? Ceci seulement : c'est que les corps vivants soumis à certaines excitations observables, manifestent des mouvements de réaction observables aussi. Le tout se produit au dehors et s'offre à la vue du spectateur. La faculté n'est ici que le titre d'une classe de faits qui ne supposent aucune intervention des données propres de la conscience. Mais cette notion de la faculté ne peut remplacer l'autre, la notion interne et psychologique. La sensibilité et la motilité demeurent autre chose pour nous que l'excitation d'un nerf et les mouvements de réaction qui en résultent, car nous savons d'une science interne et certaine qui n'emprunte rien à l'observation du dehors, ce que c'est que sentir et mouvoir. En vain bannit-on de la théorie cette idée de la faculté telle qu'elle se révèle à la conscience, elle n'en demeure pas moins présente à l'esprit du savant. Aussi voit-on que, dans l'école de Bacon et de Locke, où l'idée d'une cause réelle, individuelle, n'a aucune base, cette idée s'impose sans cesse à la pensée des philosophes sans qu'ils s'en doutent, et vient continuellement se mêler d'une façon indue à l'exposition de leurs doctrines.

Le terme faculté a donc deux sens bien distincts. Au sens psychologique il exprime une puissance

réelle ; au sens des physiologistes il exprime une classe de phénomènes. On comprend combien serait grave la confusion dans laquelle on tomberait, en ne séparant pas nettement des idées aussi dissemblables. L'essentiel est de distinguer dans la science ce qui est distinct dans la nature des choses, et de chercher pour l'étude et la décomposition de la pensée, une méthode qui préserve de la confusion. Or, les objets externes de nos idées, — l'organisme par le moyen duquel nous sommes mis en rapport avec la nature, — les sensations qui nous modifient, — enfin l'intelligence en elle-même sont des objets parfaitement distincts. Prétendre les rapporter tous à un mode unique de connaissance, comme on le fait dans la théorie de la sensation transformée, c'est ruiner d'avance toutes les bases d'une analyse vraie et sérieuse.

Nous avons dit où conduit, en psychologie, la méthode de Bacon, qui est celle des physiciens. La méthode véritable pour l'étude de la nature humaine se ramène aux règles suivantes : « Appliquer les sens « externes et l'imagination aux objets de nos idées ; « l'observation physiologique à la connaissance des « instruments qui concourent à les produire ou à les « transmettre ; le sentiment immédiat aux affections « passives qui naissent du jeu de ces instruments, « la réflexion seule aux formes constitutives de la « pensée. »

L'exposé qu'on vient de lire renferme quelques-unes des idées fondamentales du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, celles qui portèrent M. de

Biran à rompre ouvertement et d'une manière consciente avec l'école des idéologues. Cette rupture qui éclate sur le terrain de la méthode principalement, manifeste immédiatement ses conséquences dans les appréciations historiques de l'auteur. Il ne parle qu'avec égards de ses anciens maîtres; mais sa lutte contre Condillac est une lutte déclarée, elle remonte jusqu'à Bacon; Descartes est remis à sa place légitime. Si Locke est encore appelé « le plus sage peut-« être des philosophes », Leibnitz est nommé « le « génie le plus étonnant peut-être de tous les gé-« nies » ; enfin Kant et même Fichte et Schelling sont cités avec estime comme « des esprits profonds, « mais peut-être trop téméraires. » A peine l'idéologue affranchi a-t-il conquis sa pleine indépendance, que son horizon s'ouvre de tous les côtés; il a complétement brisé les chaînes dont la tradition étroite de l'école sensualiste semblait un instant l'avoir enveloppé.

Une fois en possession de sa propre pensée, M. de Biran revient à la distinction établie dans le *Mémoire sur l'habitude*, entre les impressions passives de la sensibilité et l'activité motrice. Il y a, dans la vie totale de l'homme, deux vies essentiellement diverses. L'une est composée de modes de vitalité simple, c'est-à-dire d'impressions reçues par les organes et de réactions spontanées de ces organes, le tout sans conscience. L'autre est caractérisée par la présence du *moi*, puissance active qui se possède et se connaît. La vie inconsciente se joint à la vie du *moi*, mais sans qu'il y ait de l'une à l'autre aucune trans-

formation. L'auteur déduit librement les conséquences de cette vue fondamentale, et dans une réfutation longue et développée du *Traité des sensations*, il distingue soigneusement tout ce que l'école sensualiste avait confondu : l'imagination passive et la mémoire volontaire, le désir et la volonté ; les idées générales abstraites des sensations qui procèdent du dehors, et les idées simples de la réflexion que l'âme ne puise qu'en elle-même. Il prouve que la réflexion est la condition de l'institution des signes, et non les signes la condition de la réflexion ; que le raisonnement nous met en possession de vérités nouvelles, et n'est pas une série d'identités. En un mot, il suit la théorie de Condillac dans toutes ses ramifications, pour contester ses conséquences aussi bien que ses prémisses, ses détails aussi bien que ses principes généraux.

Le contenu du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, se reproduisant tout entier dans les productions subséquentes de l'auteur, il n'y a pas lieu à entrer ici dans l'analyse détaillée de cet écrit. Il suffisait de bien marquer sa place, de préciser sa signification historique. Or, cette signification n'est pas douteuse : c'est la rupture positive avec l'école idéologique. Il est, toutefois, dans le mode de cette rupture un fait trop caractéristique pour être passé sous silence, et qui ne ressort pas suffisamment de ce qui précède.

M. de Biran parle dans ses règles de méthode, des *formes constitutives de la pensée* ; il étudie la nature du raisonnement ; il s'avance même sur le terrain

de la métaphysique proprement dite, jusqu'à affirmer quelque part l'identité de la substance et de la force. Il semble qu'il a reconnu la place et l'importance de l'ordre rationnel proprement dit, et qu'il le constate explicitement. En fait, il n'en est pas ainsi. Les vues de cet ordre sont bien à la vérité dans l'ouvrage, mais l'auteur n'en a pas conscience. Il se borne à réclamer une place pour la motilité volontaire qui résume à ses yeux toutes les facultés actives. Ce qu'il a reconnu, ce qu'il a proclamé, ce qui l'a décidé à abandonner ses anciens maîtres, c'est le fait que l'homme se sent actif, et que le témoignage intérieur de la conscience révélant cette activité, est d'une nature tout à fait hétérogène aux représentations externes et aux sensations. Mais l'activité est un fait; ce que la conscience révèle, ce sont des faits manifestés au sens intérieur. M. de Biran ne voit pas au delà. Il ne voit pas qu'au delà des faits, tant du dedans que du dehors, il y a des idées; au delà de l'expérience, la raison. S'il fait appel à ces vérités, c'est en quelque sorte sans le savoir, c'est certainement sans se rendre compte de la portée de cet appel. Par le résultat d'une illusion singulière, la conscience de l'effort, du vouloir, se transforme à ses yeux en intelligence. L'effort est un : voilà l'idée d'unité; le *moi* est cause : voilà le principe de causalité. Il ne se doute pas qu'avoir montré dans un fait l'exemple d'une idée ou l'application d'un principe, ce n'est point avoir expliqué le caractère général de l'idée ou le caractère nécessaire du principe. On s'étonnerait de cette illusion au delà des bornes

légitimes, on aurait même quelque difficulté à la comprendre si on oubliait le point de départ de l'auteur. Locke avait habitué la philosophie à méconnaître les caractères propres des idées de la raison, en les ramenant aux données de l'expérience, par des procédés qu'on avait admis sans en examiner la valeur. Condillac avait amené son école à faire tout sortir de la sensation transformée. M. de Biran proteste contre la transformation de la sensation en volonté, des phénomènes passifs en puissances actives. Il ne s'aperçoit pas qu'il opère une métamorphose non moins étrange, lorsqu'il ne fait de l'intelligence qu'une face particulière de la volonté. C'est en obéissant encore aux habitudes de la philosophie qu'il combattait, qu'il méconnaît la différence profonde entre deux faits dont la confusion choquante pour le sens commun ne peut résulter que d'une mauvaise culture scientifique.

Il ne conteste donc pas l'adage : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu;* loin de là il l'accepte pour son compte et le soutient. L'erreur des sensualistes est de méconnaître les faits intérieurs ; mais toute donnée réelle est, à ses yeux, fait et acte. La science n'a nul compte à tenir d'idées innées, de virtualités, de formes pures qui ne peuvent être que des abstractions réalisées par des signes. L'homme s'explique tout entier par ces deux seuls éléments : sentir et agir. « Sentir et agir ; avoir conscience des « modifications passives ; apercevoir ses actes dans « leur propre détermination, ou percevoir simple- « ment les résultats, et cela toujours dans un exer-

« cice actuel et positif de certains instruments or-
« ganiques, soumis directement ou indirectement à
« une puissance de vouloir, *moi*, laquelle n'est
« point constituée elle-même dans sa propre réflexion,
« hors de cet exercice... Voilà, je crois, des facultés
« bien distinctes, *sui generis*, mais voilà tout. Telles
« sont, du moins, les bornes de ma vue. »

Si ces paroles ne semblent pas assez décisives, on trouve ailleurs la déclaration formelle que la distinction établie entre l'entendement et la volonté, est une distinction *illusoire*. La seule chose dont M. de Biran se rend compte, c'est donc bien qu'il a rétabli dans la science un fait méconnu par l'école sensualiste : le fait de l'activité de l'âme. Il parle des formes constitutives de la pensée, de la part de l'esprit humain dans la connaissance; mais il interprète ses assertions dans un sens tel qu'elles n'affirment rien de plus que la conscience de l'activité même. L'ordre rationnel proprement dit reste couvert d'un voile à ses yeux.

Il y avait au fond d'une telle philosophie une contradiction qui ne pouvait subsister. D'une part, les faits de l'intelligence et de la raison étaient clairement mentionnés; de l'autre, ils recevaient une explication qui les dénaturait complétement. Le travail sur la *décomposition de la pensée* nous offre donc, à un degré supérieur de développement, le même spectacle que le *Mémoire sur l'habitude* : l'exposition d'une théorie renfermant des germes étrangers, et qui la dépassent visiblement. Mais les germes d'avenir, contenus dans le *Mémoire sur l'habitude*,

s'étaient épanouis sans retard. Des années devaient passer avant qu'il en fût de même pour les germes d'une autre nature, qu'enfermait le *Mémoire sur la décomposition de la pensée.* Ils devaient toutefois s'épanouir un jour; on le verra par la suite.

Il y a donc une lacune très-saillante dans l'écrit qui nous occupe; mais cette lacune, par cela même qu'elle est saillante, offre un intérêt particulier. Elle prouve combien M. de Biran avait peu subi l'influence des grands maîtres de l'école spiritualiste, de Descartes, de Leibnitz, même alors qu'il commençait à leur rendre justice; elle met dans tout son jour le caractère spontané de son développement. « Le premier mérite de cette doctrine, dit « M. Cousin, est son incontestable originalité. De « tous mes maîtres de France, M. de Biran, s'il n'est « pas le plus grand peut-être, est assurément le plus « original. M. Laromiguière, tout en modifiant Con- « dillac sur quelques points, le continue. M. Royer- « Collard vient de la philosophie écossaise qu'avec « la vigueur et la puissance naturelle de sa raison « il eût infailliblement surpassée, s'il eût suivi des « travaux qui ne sont pas la partie la moins solide de « sa gloire. Pour moi, je viens à la fois et de la phi- « losophie écossaise et de la philosophie allemande. « M. de Biran seul ne vient que de lui-même et de « ses propres méditations.

« Disciple de la philosophie de son temps, engagé « dans la célèbre société d'Auteuil, produit par elle « dans le monde et dans les affaires, après avoir « débuté sous ses auspices par un succès brillant

« en philosophie, il s'en écarte peu à peu sans « aucune influence étrangère ; de jour en jour il « s'en sépare davantage, et il arrive enfin à une « doctrine diamétralement opposée à celle à laquelle « il avait dû ses premiers succès.... Quelle lumière « lui était venue, et de quel côté de l'horizon philo- « sophique ? Elle n'avait pu lui venir ni de l'Écosse « ni de l'Allemagne ; il ne savait ni l'anglais ni l'al- « lemand. Nul homme, nul écrit contemporain n'a- « vait pu modifier sa propre pensée ; elle s'était mo- « difiée elle-même par sa propre sagacité (1). »

Ces réflexions, qui franchiraient les limites d'une stricte exactitude si on les appliquait à toute la carrière philosophique de M. de Biran, demeurent l'expression de la vérité, lorsqu'on en borne l'application au *Mémoire sur la décomposition de la pensée* et aux écrits qui suivirent immédiatement. La rédaction de ce mémoire était déjà fort avancée, lorsque l'histoire de la philosophie de M. de Gérando lui révéla le nom et les travaux des philosophes allemands, dont il fit mention dans son écrit. On a vu déjà que les œuvres de Descartes et de Leibnitz, dont il avait pris quelque connaissance, n'avaient pas réussi à lui faire comprendre la nature du problème relatif aux idées de la raison. Plus tard sans doute il étendit un peu sa science des systèmes métaphysiques ; mais son érudition fut toujours bornée. L'étude de ses manuscrits prouve qu'il avait arrêté

---

(1) *Œuvres philosophiques de M. de Biran*, tome IV, préface de l'éditeur, pages VI et VII.

toutes les bases de sa théorie sur la différence des idées générales et des idées de réflexion, lorsqu'un article de l'*Encyclopédie* lui apprit que cette question, longuement débattue au moyen-âge, avait divisé en deux camps les réalistes et les nominaux. Ampère, dans une lettre de 1812, lui conseille d'étudier un peu la doctrine de Kant, et, le croirait-on? de lire l'*Essai* de Locke, avant de mettre la dernière main à l'ouvrage qu'il songeait alors à publier.

M. de Biran, du reste, nous a livré lui-même le secret du peu d'influence que la lecture des pensées d'autrui avait sur son esprit.

« Si je lis passivement, écrit-il quelque part, je ne « puis rien retenir. Si je lis quelque chose qui mette « en jeu mes facultés méditatives, mes méditations « et mes idées propres se croisent souvent avec « celles de l'auteur, en sorte que je tire très-peu de « profit de mes lectures sous le rapport de la mé- « moire. Je n'y cherche guère que des occasions ou « des excitants pour penser par moi-même. » Penser par soi-même, ce fut toujours sa devise. Il subit sans doute cette action du milieu intellectuel à laquelle nul n'échappe, et que Descartes se flattait vainement d'avoir détruite dans son esprit; il aborda, en avançant, des vérités que la tradition seule conserve et propose aux intelligences; mais il eut toujours besoin d'être porté par la marche intérieure de sa pensée à la rencontre des idées qu'il reçut du dehors; il n'accepta jamais de solutions qu'aux problèmes qui s'étaient présentés sur la route de son propre développement. La spontanéité est un des

caractères les plus marqués de son œuvre tout entière.

Ce développement spontané se recommande encore à l'attention par un autre caractère : il est renfermé dans le domaine de la recherche philosophique pure ; il est libre de toute influence étrangère à la science proprement dite. M. de Biran avait des opinions politiques très-prononcées ; il était royaliste pur et royaliste fervent ; mais ses spéculations métaphysiques ne furent jamais subordonnées, à aucun degré, aux intérêts de son parti. On le voit bien, vers la fin de sa vie, chercher à établir quelques analogies entre ses théories de métaphysicien et ses vues d'homme d'État, et proscrire le gouvernement populaire comme représentant dans l'ordre social ce qu'est dans l'ordre psychologique, la suprématie des passions et des instincts sur la raison. Mais ce ne fut là, chez lui, qu'un mouvement fugitif de la pensée, et ces vues ne paraissent qu'à une époque où ses doctrines anti-sensualistes étaient parfaitement arrêtées. A l'époque où il rompait avec l'école de Condillac, il ne se doutait en aucune façon que ses études solitaires pussent rien avoir de commun avec les luttes orageuses des partis. Jamais la science n'a été plus désintéressée. A l'époque même où il fut jeté dans le tourbillon des affaires et de la vie de Paris, M. de Biran, en présence de ses manuscrits et l'œil fixé sur les faits intérieurs de l'âme, était isolé du monde extérieur, de ses intérêts et de ses passions, autant que pouvait l'être Descartes dans sa solitude de Hollande.

Est-il besoin d'ajouter que la préoccupation na-

tionale n'eut pas plus d'action sur sa vie de penseur que la préoccupation politique? La remarque serait oiseuse, et ne s'offrirait même pas à l'esprit, si nous n'avions vu des philosophes arborer fièrement la cocarde de leur pays, et déclarer qu'ils aspiraient à fonder une philosophie nationale. Étrange association d'idées! Qu'est-ce que chercher une philosophie française ou allemande, sinon chercher sciemment une vérité qui ne soit pas tout à fait vraie? Tout respectable qu'il soit, le patriotisme a des limites qu'il ne doit pas dépasser; il ne sera jamais qu'un intrus dans le domaine de la philosophie. M. de Biran était trop sérieusement occupé de son objet pour qu'il y eût là une tentation pour sa pensée. Aussi sa théorie de l'homme était faite pour être également appréciée par les métaphysiciens de tous les pays; elle ne tarda pas à l'être.

Il s'était fait connaître à la France; une question posée par l'Académie de Berlin vint bientôt lui fournir l'occasion de se faire connaître à l'étranger. Son *Mémoire sur la décomposition de la pensée* lui parut renfermer la réponse à la question posée par l'Académie étrangère. Il se borna à remanier cet écrit en un petit nombre de jours. L'Académie de Berlin couronna le travail d'un disciple de Schelling; elle accorda le second rang à M. de Biran; mais, par une exception formelle, et en contradiction avec son règlement, elle voulut qu'une médaille fût offerte au philosophe français. M. Ancillon lui adressa, à cette occasion, une lettre qui mérite d'être mise sous les yeux du lecteur. La voici :

« Le mémoire que vous avez envoyé à l'Académie « méritait, selon moi, d'être couronné; il n'a eu que « la seconde place et méritait la première. Je me « suis félicité d'être un de vos juges, puisque j'ai « pu vous admirer avant le public, et exprimer hau- « tement mon admiration. Vous jugerez du travail « de votre trop heureux rival. Le mémoire de « M. Suabedissen lui fait beaucoup d'honneur; il « porte l'empreinte de la méditation, et le style en « est simple, précis et lumineux. Mais, au fond, ce « n'est qu'un exposé clair, complet, de la philosophie « qu'on appelle à tort, en Allemagne, la philosophie « de la nature, du système de Schelling; il était « facile pour un Allemand de faire ce mémoire. « Dans le vôtre, au contraire, il y a une marche « neuve et originale. Vous cherchez à résoudre la « question par la voie de l'analyse, et cette analyse « est aussi ingénieuse que profonde. Vous vous en- « gagez courageusement dans le labyrinthe du *moi*, « avec le fil conducteur d'un esprit supérieur ; vous « vous placez dans le point central, et de là vous « en tracez, d'une manière ferme, les sinuosités, « et vous en signalez les issues. En général, ce mé- « moire rappelle les beaux temps de la philosophie « française, les temps des Descartes et des Male- « branche. Voyez, je vous prie, Monsieur, dans ce « que j'ai l'honneur de vous dire, l'expression faible « mais fidèle de mes sentiments; de vains compli- « ments seraient également indignes de la vérité, de « vous et de moi.

« Quand votre excellent ouvrage aura paru et que

« je pourrai le relire, je prendrai la liberté de vous « exposer quelques doutes et quelques objections, « avec autant de franchise que j'en mets à vous pré« senter mon admiration. Quand on cherche sincè« rement la vérité, c'est s'accorder que de se com« battre.

« Ce qui surtout m'étonne et me réjouit, c'est que « vous ne partagez pas la manière de penser de la « plupart de vos compatriotes qui, depuis Condillac, « ne veulent voir d'autres sources de nos connais« sances que l'expérience, ne placent cette expérience « que dans les sensations, et s'imaginent qu'en ana« lysant le langage, ils résoudront le problème géné« rateur. L'analyse du langage peut répandre du « jour sur le développement de nos facultés et sur la « nature de nos représentations, mais elle ne pourra « jamais nous servir à découvrir l'origine de nos « idées. C'est dans le sens intime, dans la conscience « du *moi*, qu'il faut aller chercher cette source, « plus cachée que celle du Nil ; et quand on y pro« cède comme vous, on peut se promettre autant et « plus de succès que Bruce. »

M. Ancillon, comme on le voit, n'est pas seulement frappé de la valeur propre de l'œuvre de M. de Biran et de l'originalité de sa pensée; il salue dans cette œuvre le premier indice d'un mouvement nouveau dans le sein de la philosophie française; l'affranchissement de l'école de Condillac, et la restauration des grandes traditions du XVIIe siècle. C'est sur ce point particulièrement que je voulais attirer l'attention du lecteur.

Il ne faut pas seulement accorder à M. de Biran le mérite de vues scientifiques personnelles et spontanées, on doit reconnaître encore sa priorité dans le mouvement des esprits qui a produit la philosophie française contemporaine.

La réaction contre les tendances du XVIIIe siècle n'avait pas attendu, sans doute, pour se manifester le résultat de ses méditations. Cette réaction, toujours en germe dans les besoins des âmes, dans les intérêts de la société et dans les croyances chrétiennes, n'avait jamais cessé d'avoir quelques représentants, et venait de trouver, en dernier lieu, des représentants illustres. Avant le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, MM. de Bonald et Ballanche avaient commencé leurs publications; l'abbé Frayssinous avait entrepris ses conférences de Notre-Dame, le *Génie du Christianisme* avait ouvert aux imaginations un monde nouveau; Saint-Martin, après avoir soutenu publiquement dans les conférences des écoles normales, qu'il y a dans l'homme un organe d'intelligence distinct de la sensibilité, avait donné au public quelques-uns de ses opuscules. Bien des voix avaient donc fait entendre des paroles qui présageaient et préparaient un avenir autre que celui que Garat et Destutt de Tracy assignaient à la pensée humaine. Mais ces réactions très-positives contre les tendances des encyclopédistes et des idéologues ne se produisaient pas en général sur le terrain, et avec les formes propres de la science; elles revêtaient plutôt un caractère littéraire, politique ou religieux. Dans le mouvement spécialement philosophique, M. de Biran est

le premier. C'est en 1805 qu'il s'éloigne franchement de l'école de Condillac; c'est en 1811 seulement que Laromiguière entreprend de modifier les doctrines de cette école, et que la grave parole de Royer-Collard leur oppose les théories du réformateur de la philosophie écossaise. Cette date de 1811 est importante, parce qu'elle fixe le moment où des tendances nouvelles se font jour avec éclat à la Sorbonne, et inaugurent une ère nouvelle dans l'enseignement de la métaphysique en France; mais le penseur solitaire avait pris les devants. C'est cette priorité dans le mouvement des idées qu'on avait observée à Berlin, et c'est pour ce motif aussi que Royer-Collard pouvait dire du métaphysicien admiré par M. Ancillon, cette parole que l'histoire a enregistrée : « Il est notre maître à tous. »

Confiné à cette époque dans la solitude de son département, M. de Biran ne pouvait avoir avec les chefs du mouvement intellectuel de la France, que quelques rapports de correspondance. Il chercha toutefois à exercer, autour de lui, la faible action philosophique que lui permettaient les circonstances. Il rédigea, pour une société qu'il avait fondée à Bergerac, trois écrits : l'un, sur les perceptions obscures du système de Leibnitz, l'autre, sur la doctrine de Gall, le troisième, sur les phénomènes du sommeil.

En 1811, il adressa à la Société royale de Copenhague, un *Mémoire sur les rapports du physique et du moral*, qui obtint le prix proposé par ce corps savant. Ces divers travaux renfermaient moins les

bases de doctrines nouvelles, que des applications diverses de la théorie fondamentale du *Mémoire sur la décomposition de la pensée.* Mais ces applications par leur étendue et leur fécondité, donnaient à l'auteur des preuves nouvelles de la valeur de ses prémisses. Aucun encouragement ne lui faisait défaut : il se sentait riche de son propre fonds ; il avait été couronné par l'Institut de France, dont les membres les plus influents étaient loin de partager ses idées ; couronné par deux Sociétés étrangères auxquelles il était parfaitement inconnu ; nulle faveur, nulle protection n'altéraient la valeur de ses succès ; il avait donc le droit de penser que ses théories étaient importantes, que ses découvertes étaient réelles. C'est dans cette disposition qu'il entreprit la rédaction de l'*Essai sur les fondements de la Psychologie*, ouvrage destiné à réunir tous ses travaux précédents, dans un travail d'ensemble qui exposât à la fois la base et les applications, les vues fondamentales et les détails de sa doctrine.

Quelle était cette doctrine, dont nous n'avons vu jusqu'ici que les préambules, la formation et les délinéaments? C'est ce qu'il convient d'exposer maintenant d'une manière complète, au risque de quelques répétitions avec ce qui précède, et en mettant également à profit l'*Essai sur les fondements de la Psychologie*, et les autres écrits de l'auteur qui appartiennent à la même époque de sa pensée.

Le but de M. de Biran est de fonder une science de l'homme reposant sur des bases certaines, et, par suite, de bien établir les rapports de cette science

avec la science de la nature. Sortant du domaine des classifications vagues et arbitraires dont l'idéologie avait tant abusé; se préservant de ces généralisations précipitées qui confondent sous les mêmes signes les éléments actifs et passifs de notre nature, les phénomènes qui dépendent du jeu des organes et les résultats de la volonté, il aspire à poser dans une analyse réelle les bases d'une synthèse vraie. Kant trouvait de l'analogie entre la révolution qu'il voulait introduire dans la philosophie, et la découverte de Copernic. M. de Biran compare l'œuvre qu'il se propose d'accomplir, à l'œuvre de Lavoisier. En découvrant le principe générateur des acides, Lavoisier a transformé la chimie. S'il existe un principe générateur des faits intellectuels, et que ce principe soit méconnu, le reconnaître et le désigner, sera transformer la psychologie. Le problème est donc de découvrir le principe générateur, et d'assigner ensuite le mode et les degrés divers de ses combinaisons avec des éléments d'une autre nature.

Le principe générateur cherché doit être un fait, un élément réel et observable; une abstraction mise à la base de la science ne saurait produire que des théories conventionnelles, dépourvues de toute valeur. Quel pourrait être ce principe sinon le *sujet* en soi, toujours présent dans l'acte de la connaissance, élément fixe combiné avec une matière qui varie? Si le sujet est une fois déterminé, l'*objet* de la connaissance le sera aussi par cela même, il sera, pour ainsi dire, mis à nu, et les combinaisons deviendront observables.

Au lieu de chercher vaguement la condition de la connaissance en général, il est indiqué, par la nature des choses, de chercher la condition de la conscience sans laquelle toute connaissance est impossible. La conscience est le caractère essentiel et permanent du sujet ; si l'on réussit à déterminer sa condition, on aura trouvé par là même le fait qui constitue le sujet lui-même. Or, il est un fait condition de la conscience, de la personnalité, du *moi*, et par suite de toute connaissance. L'homme peut vivre sans le savoir, comme il arrive dans les cas de sommeil absolu et de défaillance, par exemple; il n'est pour lui-même, il ne se dit *moi* qu'en raison du sentiment d'une activité intérieure qui lui révèle sa propre existence. Être, pour lui, c'est agir. Le *moi* n'a pas de fondement dans un mode quelconque de la sensibilité, comme le pense l'école de Locke ; il ne se manifeste que dans l'action. L'action est donc le fait cherché, la condition de la conscience et de la personnalité.

Mais l'acte continu qui fait l'existence humaine n'est pas un acte pur, et la conscience n'est pas le sentiment abstrait d'une force qui ne se connaît que comme force. L'acte fondamental de l'existence humaine est un *effort*, c'est-à-dire une action indivisiblement liée à une résistance ; et le sentiment de la force ne se manifeste que dans le sentiment de cette résistance même. Effort, résistance, les deux termes sont inséparables, puisque l'un des deux étant supprimé, l'autre s'évanouit en même temps.

L'homme donc se sent et se sait double primitive-

ment. Au moyen de ses sens extérieurs, il apprendra qu'il a un corps étendu, figuré, doué de telles qualités sensibles; mais sans avoir vu son corps, sans avoir promené la main sur sa surface, il a la connaissance immédiate et purement interne d'un organisme qui résiste et cède à son effort. Ce sentiment est inséparable de celui de son existence: l'âme et le corps se manifestent à la fois et indivisiblement. Si nul ne peut méconnaître la résistance des muscles dans le fait de la locomotion, une réflexion exercée réussit à rompre le voile de l'habitude et à discerner dans l'acte de la pensée la plus abstraite en apparence, le sentiment immédiat d'un terme organique qui résiste.

Tel est le fait primitif de la connaissance, dualité absolue, irréductible, qui est celle d'une cause agissante et d'un terme résistant, non celle d'une substance et d'un mode. Le *moi*, en effet, ou la personne constituée pour elle même, ne doit pas être confondu avec l'âme substance, concept objectif qui peut devenir la base d'une foule d'assertions hypothétiques, précisément parce que c'est un concept objectif et non un fait donné par la conscience.

Les deux termes du fait primitif ne tombent pas sous la loi de la succession et du temps; il n'y a entre eux ni avant, ni après, puisqu'ils sont constitués l'un par l'autre. L'analyse philosophique est insuffisante si elle ne remonte pas jusqu'à cette dualité fondamentale; elle devient abstraite, c'est-à-dire qu'elle s'égare en s'éloignant de la source de toute réalité, dès qu'elle prétend remonter au delà.

C'est ainsi qu'est constitué, aux yeux de M. de Biran, le sujet pur, dégagé de tout élément adventice. Tout lecteur attentif aura remarqué que ce point de doctrine, base fondamentale de toute sa théorie de l'homme, n'est que le développement d'un germe contenu déjà dans le *Mémoire sur l'habitude*, et, plus explicitement, dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Dans l'être purement sensitif de Condillac, il a placé l'activité, substituant ainsi une dualité réelle à l'unité factice de la sensation transformée. C'est là son œuvre dès le commencement. Plus il avance, plus cette œuvre s'étend et se développe en riches conséquences. Dans l'*Essai* il ne s'agit plus seulement de rétablir un fait méconnu, mais de déduire de ce fait toute une théorie de l'homme, et d'abord une théorie de l'entendement.

Les notions fondamentales qui sont la base permanente du travail de la pensée, ne sont, aux yeux de l'auteur, que les dérivations immédiates du fait primitif. L'idée de force a son type manifeste dans l'effort même. L'idée de substance se réfère, soit aux deux termes de la dualité primitive qui subsistent les mêmes dans toutes les variations de l'existence, soit plus particulièrement au terme résistant. L'idée de cause n'est que l'expression même du rapport qui constitue le fait primitif. Le *moi*, indivisible dans son opposition aux éléments sensitifs variables, est la base de l'idée de l'unité. La permanence du rapport des deux termes du fait primitif est la source de la notion de l'identité. C'est dans l'activité même du sujet que l'idée de la liberté a tout son fondement.

Enfin, la base première du concept de l'espace se trouve dans le sentiment intérieur et immédiat du corps propre et de ses diverses parties, tandis que la volonté, successive dans ses actes dont elle ne peut faire qu'un à la fois, est l'origine première de l'idée du temps.

Ainsi sont fournies à la pensée ces notions premières, qui ne peuvent être dites innées ou *a priori* puisqu'elles ne sont que l'expression du fait constitutif du sujet, mais qui diffèrent profondément des idées générales, déduites des impressions externes par la voie de l'abstraction et de la comparaison. Les idées générales sont le résultat de l'observation qui se dirige sur les objets du dehors; les notions sont le produit pur de la réflexion du sujet sur lui-même. Et comme le sujet est l'élément indispensable de toute connaissance, les notions dans lesquelles le sujet manifeste sa propre nature se retrouvent partout et toujours, tandis que les idées générales varient comme les objets qui leur donnent naissance. Partout où existe le sujet, il porte avec lui ces idées fondamentales inséparables de son existence ou de la perception interne qu'il a de lui-même ; il les porte dans l'acte de la connaissance, il ne les reçoit pas. Et comme de toutes les notions la plus voisine du fait primitif est celle de cause, dans laquelle ce fait reçoit son expression immédiate, l'idée de cause est l'idée-mère et véritablement la pierre angulaire de toute la philosophie. C'est pourquoi, plus le scepticisme sera intelligent, plus il mettra de soin et d'importance à attaquer cette base de

toute connaissance réelle. Hume l'a compris, et la vivacité de ses attaques contre le principe de causalité suffirait au besoin pour nous révéler toute l'importance de ce principe.

La psychologie pure, telle que M. de Biran la conçoit, se renfermerait dans le développement des idées qui précèdent. Lorsqu'elle aurait analysé dans ses éléments, et suivi dans ses conséquences, le fait primitif du sens intime, sa tâche serait terminée. Mais, observe-t-il, ce ne serait là qu'une étude bien incomplète de l'homme. L'homme, en effet, n'est constitué dans la réalité de son existence que par la combinaison du sujet avec un élément étranger.

Cet élément étranger au *moi*, mais partie constitutive de notre être dans sa totalité, est une vie inconsciente par laquelle l'homme se rejoint à la nature, dont la conscience de son activité propre le distingue. Cette vie est celle dont la physiologie étudie les conditions organiques. Elle se compose d'impressions sans conscience et de mouvements de réaction sans conscience aussi, et bien différents des mouvements volontaires. C'est la vie de l'animal, une vie obscure dans laquelle l'être *devient* véritablement les modifications dont il ne se distingue pas. Là se trouve en quelque sorte la matière brute des phénomènes de l'esprit humain : des *affections* qui deviendront des sensations agréables ou douloureuses, lorsque la conscience sera présente ; des *intuitions* ou images organiques qui serviront de base aux représentations externes ; des mouvements instinctifs dont la volonté pourra s'emparer ; des in-

stincts, des appétits aveugles qui seront la source de désirs. Mais ce ne seront point là les modifications d'un principe se transformant tout en demeurant le même dans son essence. La vie obscure qui résulte du jeu des organes vivants, ne se transforme pas; elle se rejoint à la conscience, élément d'une autre nature, et qui ne sort en aucune manière du précédent. Au moment où la conscience s'éveille dans le mystère d'un premier effort voulu, la force personnelle trouve une matière préexistante au sein de laquelle elle se développe; elle agit sur cette matière, elle s'en empare, elle n'en procède point.

La vie humaine est double, a dit Boërhave: *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate.* Cette parole résume la théorie vraie de l'homme. Deux éléments d'origine distincte et de nature différente, se rencontrent dans la conscience: l'esprit humain, le sujet, principe de toute connaissance, et ces éléments d'une vie obscure qui ne se manifestent que lorsqu'ils sont éclairés d'ailleurs, pareils à l'ombre que la lumière seule rend visible.

Après l'éveil de la conscience, la vie inférieure ne continue pas moins à subsister avec ses lois propres. Quel homme habitué à s'observer ne sent perpétuellement surgir, au sein de la vie de l'intelligence et de la volonté, cette vie qui est en lui, sans être lui? cette vie, principe de désirs que la raison n'avoue pas, de joies et de tristesses, qui, sans cause extérieure, naissent du jeu spontané des organes, d'images enfin, de fantômes qui se produisent d'eux-mêmes sur le théâtre intérieur. L'intelligence et la

volonté dominent à des degrés divers ces éléments étrangers ; mais que l'activité du *moi* soit suspendue, la vie inférieure reprend son empire. La rêverie, l'entraînement de la passion, les songes du sommeil, le délire, la folie représentent, à des degrés divers, cette domination de la vie animale et de ses lois sur la force personnelle qui abdique. Ainsi, l'homme ne saurait être expliqué par les transformations d'un élément identique; il présente au contraire le spectacle de la lutte de deux principes opposés, dont les combinaisons variables expliquent seules les états divers qu'on peut observer dans son développement.

En partant de ce point de vue, M. de Biran reconnaît dans l'homme des états notablement divers, qu'il réduit à quatre, et auxquels il donne le nom de *systèmes*.

Le système *affectif* est la vie commune à l'homme et à l'animal, l'ensemble des impressions et des mouvements instinctifs qui résultent du jeu de la machine organisée. Cette vie, contemporaine de l'existence, précède l'éveil de la personne consciente. Le *moi* n'étant pas présent aux phénomènes, ces phénomènes ne peuvent être observés que du dehors par un spectateur étranger. Ils laissent des traces dans l'organisation, mais aucun souvenir. Cette vie inférieure, aussi longtemps qu'une lumière qui procède d'ailleurs, ne vient pas l'éclairer, s'écoule obscure et sans que rien la rappelle.

Le *moi* s'éveille avec l'effort, au sein des ténèbres de cette vie primitive, et l'observation intérieure commence. Le simple degré d'effort qui fait l'état

de veille sans un déploiement exprès d'activité, caractérise le système *sensitif*. Le *moi* est le spectateur des phénomènes; le sentiment de l'identité personnelle apparaît; les modes de l'existence connus par le sujet qui les éprouve donnent lieu à la réminiscence; l'idée de cause que le *moi* tire de son propre fonds fait attribuer aux modes sentis une cause étrangère. Les éléments du système affectif ne se transforment pas, mais ils entrent en combinaison avec l'effort, élément d'une autre nature. Les sensations sont doubles, car toute sensation ramenée à l'unité n'est plus que l'impression inconsciente du système précédent.

Le *moi* présent ou absent établit une ligne de démarcation absolue entre le système affectif et le système sensitif; la subordination entière de l'activité propre de l'âme aux impressions du dehors, fait le caractère du système sensitif par opposition aux systèmes suivants.

Lorsque l'effort dépasse le degré qui fait le simple état de veille, il prend le jeu des organes sous sa direction, et concentre tour à tour leur action sur un seul objet. Tel est le caractère de l'attention dont la présence détermine les faits du système *perceptif*.

Les sensations rendues plus distinctes deviennent des perceptions, c'est-à-dire des actes de connaissance auxquels le *moi* concourt par un déploiement exprès d'activité. Le fait capital de ce système est le jugement d'extériorité qui introduit la connaissance des corps étrangers. Dans l'ordre sensitif, la sensation s'accompagne de la croyance à une cause indétermi-

née, *non-moi*, qui la produit ; mais cette croyance n'est pas une connaissance. Ce n'est que par l'exercice du toucher proprement dit, résultat d'une activité expresse, que le corps étranger se manifeste dans sa nature propre, comme résistance externe à l'effort. Dès lors le corps étranger est connu dans son essence, il devient le support substantiel de tous les modes sensibles, et la science de la nature s'ouvre à l'esprit humain.

L'attention ne permet pas seulement l'accès à la science de la nature, elle fournit encore à l'ordre moral des garanties nécessaires. Tant qu'il ne sort pas de la sphère des pures sensations, l'homme obéit à tous ses entraînements, et sa conduite dépend tout entière de l'équilibre des penchants naturels qui se combattent librement, sans qu'aucun principe étranger vienne troubler la prépondérance des plus énergiques. Mais l'attention a le privilége de donner une vivacité proportionnelle à son intensité, aux idées sur lesquelles elle se fixe. Par ce moyen, l'activité personnelle intervient dans la lutte des penchants, oppose des *idées* qu'elle avive à des passions immédiates, et donne à la conduite de l'homme une règle autre que ses instincts.

Telles sont les conséquences importantes de l'attention, qui n'est rien autre que la volonté même en exercice. Toutefois, dans le système perceptif, si le *moi* exerce son initiative, s'il n'est plus le simple spectateur et l'esclave des impressions du dehors, il n'agit que sollicité par ces impressions. Le monde sensible prévaut encore, en ce sens qu'il est toujours

l'occasion et le point de départ des phénomènes. Aussi la science ne pourra être que celle des modes et des qualités variables qui dépendent de notre sensibilité, la description et le classement des objets extérieurs, la formation des idées générales qui s'y rapportent. Il n'y aura pas encore de place pour les notions purement intellectuelles, pour la théorie des êtres, considérés indépendamment de leurs modes; une science de cet ordre n'appartient qu'au système suivant.

Ce dernier système, le système *réflexif*, est le résultat du plus haut degré de l'effort, par lequel le *moi* s'abstrayant lui-même de tous les éléments adventices, se connaît et se contemple dans sa pureté. L'acte de réflexion est l'acte dernier de la conscience. Le sujet s'isole de tout ce qui n'est pas lui; la connaissance purement intérieure est alors réduite au fait primitif et aux notions qui s'y rattachent. Le sujet trouve en soi, la source des deux sciences de raisonnement pur, qui ne dépendent en rien des modes variables de la sensibilité. La conception pure de l'espace, manifesté intérieurement dans le continu résistant, est la base des mathématiques; l'effort en lui-même est, avec tout le système des idées intellectuelles qui en dérivent, l'objet propre de la psychologie. La réflexion enfin donne à l'âme la conscience claire de son pouvoir d'agir, et cette conscience, combinée avec l'idée du temps, rend possible la prédétermination des actes futurs, complément de la liberté morale.

Le système réflexif ayant son fondement dans le

fait primitif de l'existence devrait, ce semble, se manifester à la pensée dès l'origine et ne jamais disparaître. En réalité, il n'en est pas ainsi. Le sentiment de l'activité, précisément parce qu'il est continu, s'obscurcit et se voile par la puissance de l'habitude. Les résultats extérieurs de nos actes, et les impressions du dehors qui les provoquent, captivent toute notre attention dans les périodes inférieures de l'existence ; le sentiment des objets étrangers étouffe le sentiment de notre propre pouvoir. Il appartient au langage institué de nous rendre la conscience de notre véritable nature. Les signes disponibles du langage, en tant qu'impressions actives et passives à la fois (puisque si c'est nous qui recevons l'impression, c'est nous seuls qui la produisons par un acte libre), ces signes disponibles, déchirent le voile de l'habitude, nous révèlent notre propre action, et fournissent au système réflexif l'occasion de se manifester ; de telle sorte que le langage qui ne serait pas sans le pouvoir de réfléchir, est nécessaire toutefois pour que ce pouvoir entre en exercice et produise ses conséquences.

Il est peut-être ici une confusion à prévenir. Ce qui se manifeste dans le système réflexif, ce n'est pas l'esprit à l'état pur, conception abstraite et tout à fait étrangère à la réalité. Sur ce point, M. de Biran est très-explicite. Dans l'acte de la réflexion, ce qui apparaît à l'état pur, c'est le *moi*. Or, « exister pour « le *moi*, c'est sentir son corps. L'erreur des méta- « physiciens est de croire que la liaison, ou la rela- « tion de l'âme et du corps est le grand mystère de

« l'humanité. C'est leur séparation réelle ou pos-
« sible qui est le mystère. Quant à la liaison, elle
« est donnée immédiatement par le fait de conscience,
« puisqu'elle constitue le sujet même qui s'aper-
« çoit. »

Tels sont les quatre systèmes qu'on peut reconnaître dans la vie totale de l'homme. Ce ne sont point là les produits d'une analyse abstraite et arbitraire, mais des états réels, observables dans les phases diverses de l'existence. La vie réelle est le résultat de la lutte et de l'équilibre instable de deux forces opposées. La valeur d'une existence humaine dépend de la prépondérance acquise par l'un ou l'autre des éléments qui constituent cette existence double. Résister à l'action des éléments passifs d'une nature inférieure, resserrer toujours plus le cercle de leur influence, s'élever par des actes libres, par la possession de soi-même, par la domination sur la vie animale vers les régions sereines de la raison, de la paix, d'un bonheur que les passions ne troublent ni n'obscurcissent . . . . telle est la fin légitime de l'homme. Ce but lui est clairement assigné par le fait qui constitue l'essence même de son existence personnelle, par l'éveil du pouvoir conscient et libre au sein d'une vie aveugle et fatale qu'il doit dominer toujours plus. Si nous faillissons à notre destinée, si la force consciente, infidèle à sa mission, sommeille dans notre sein, nous redescendons l'échelle de la vie proportionnellement aux degrés de son abdication ; nous redevenons de plus en plus les esclaves des sensations, des impressions

du dehors, jusqu'à ce que le *moi*, disparaissant tout à fait, l'homme proprement dit ait cessé d'être, pour ne laisser subsister que l'existence obscure de l'être simplement organisé et vivant. Aux deux extrémités du développement humain, se trouve donc, d'une part, la force personnelle et libre dominant la nature, de l'autre, la nature reprenant tout son empire, faisant rentrer l'esprit sous ses lois, et ramenant l'homme à l'animal.

Le lecteur a maintenant sous les yeux, dans ses bases essentielles, la doctrine formulée par M. de Biran, au milieu de sa carrière philosophique. Cette doctrine, sans doute, même réduite aux éléments principaux qui en forment comme le squelette, se recommande à l'attention par sa valeur propre, et sa formation spontanée dans l'esprit d'un penseur solitaire qui procède de l'école de Condillac en augmente l'intérêt. Toutefois, on n'en reconnaît véritablement tout le mérite, que lorsqu'on l'étudie dans les analyses ingénieuses et multipliées qui lui servent de fondement, et qu'on la suit avec une attention soutenue dans la richesse de ses conséquences.

Les écrits de M. de Biran sont dépourvus de tout éclat; ils n'ont rien qui frappe, rien qui attire au premier abord; il serait facile de les parcourir d'un bout à l'autre, sans en discerner la valeur. Mais leurs mérites voilés apparaissent en proportion de l'effort que fait le lecteur. Ils donnent beaucoup, à qui leur accorde la peine qu'ils réclament; ils excitent la pensée et sont féconds par les idées qu'ils éveillent

autant que riches de celles qu'ils énoncent explicitement. Les amis de la philosophie en feront l'expérience, s'ils veulent entrer dans une voie qu'on leur indique en toute sécurité. Ces pages ne sauraient remplacer l'étude des textes qu'elles précèdent et n'en ont point la prétention ; je puis donc me borner ici à quelques indications rapides, relatives aux principales conséquences tirées par l'auteur des principes généraux qui viennent d'être exposés.

M. de Biran, dès ses débuts, avait été scandalisé de l'assertion de Cabanis que : « le cerveau digère « les impressions et fait organiquement la sécrétion « de la pensée. » Une fois en possession de sa théorie, il put apprécier complétement la valeur de la doctrine qui affirmait que : « le moral n'est que le « physique considéré sous certains points de vue « particuliers, » et élever une science nouvelle des rapports des deux éléments de la vie humaine, en opposition à celle de l'illustre médecin qui avait été l'un de ses maîtres.

Il n'oublie jamais la part faite à l'élément physique de notre nature, mais il trace ses limites d'une main ferme, et ne permet pas plus à la science de l'esprit d'oublier le corps, qu'à la science du corps de méconnaître l'esprit. Solidement fondé sur le terrain de la conscience et de l'observation intérieure, il juge et écarte facilement : le *mécanisme* de Hobbes qui supprime l'objet même de la psychologie ; l'*animisme* de Stahl qui, attribuant à l'action de l'âme, les fonctions organiques inconscientes, de même que

les opérations de l'entendement et les actes de la volonté, confondait les phénomènes les plus divers, et, par cette confusion même, opérée au profit de l'âme, appelait et facilitait une réaction devant tout confondre au profit du corps ; le *symbolisme* de Bonnet qui, traduisant les phénomènes intérieurs en jeu de fibres, trompe facilement la pensée en lui faisant indûment franchir l'abîme qui sépare le monde intérieur des représentations objectives ; enfin la *Phrénologie* de Gall qui, en tant que science purement expérimentale de la correspondance de l'âme et du corps, ne peut être jugée que par l'expérience, mais qui s'égare jusqu'à l'absurdité, lorsqu'elle prétend remplacer et annuler la psychologie, oubliant que la classification des facultés n'est pas écrite sur les protubérances du crâne, et que le phrénologue ne peut que chercher les signes extérieurs de faits que la conscience seule révèle, et que l'observation intérieure seule peut classer.

Ces vues incomplètes ou fausses étant écartées, M. de Biran établit sa propre doctrine. Il y a dans l'homme, deux vies bien distinctes. La vie organique et la vie animale distinguées par Bichat, se ramènent à une seule, quant aux rapports du corps et de l'âme, et constituent le *physique*, élément inconscient et fatal de notre nature. Les phénomènes intérieurs auxquels le *moi* préside, constituent le *moral*, domaine de la liberté, sphère de l'intelligence qui se sait, et de la volonté qui se possède. La séparation de ces éléments, quant à leur nature, est absolue. Mais la vie passive persistant au sein du dévelop-

pement de l'activité, et tendant toujours à reprendre son empire, le conflit des deux forces opposées ouvre un vaste champ à l'observation. Les deux ordres réagissent perpétuellement l'un sur l'autre par le moyen de l'imagination, faculté mixte qui, soumise à l'organisme, et susceptible de subir l'action de la volonté, est comme le trait d'union des deux parties constitutives de l'homme. Une passion, par exemple, commence tantôt dans le physique d'où elle envahit le moral, tantôt dans l'ordre moral d'où elle finit par agir sur le physique. Le même fait est donc susceptible d'être étudié sous deux points de vue; la science du physique et la science du moral de l'homme ont un terrain commun, et peuvent se rendre de mutuels services. La médecine, éclairée par la physiologie, peut agir immédiatement sur les affections sensitives, et médiatement sur les idées et le caractère. D'un autre côté, la volonté détermine la direction de la pensée, agit par les idées sur l'imagination, et, par un travail continu, finit par modifier les affections sensitives.

Le physique et le moral se touchent, se modifient continuellement. Mais c'est bien vainement qu'on voudrait se prévaloir de cette observation pour identifier des éléments, aussi profondément divers qu'ils sont intimement unis. L'âme, sans doute, peut être triste ou joyeuse, selon la disposition bonne ou mauvaise des organes, mais ne la voyons-nous pas, en certaines circonstances, triomphant des sollicitations sensibles, se réjouir au sein des souffrances du corps, s'affliger des joies immodérées ou mauvaises de l'a-

nimal, et témoigner ainsi que, dans son union intime avec la matière vivante, elle conserve toutefois son indépendance, et se sent appelée à exercer sa supériorité?

Les vues générales de M. de Biran sur les rapports du physique et du moral lui fournissent des explications, au moins spécieuses, des phénomènes de l'aliénation mentale. Elle se caractérise, à ses yeux, par une sorte de paralysie intérieure, ou de suspension de la volonté, qui laisse la vie inférieure et passive se développer selon ses lois propres, envahir l'être intellectuel et moral, et substituer les images et les impulsions qui naissent d'un organisme en désordre, aux produits réguliers de l'intelligence et aux actes réfléchis de la volonté.

Les phénomènes du sommeil ont fortement excité aussi l'attention de M. de Biran. Il s'élève contre la division de Bichat qui reconnaît un sommeil partiel des organes, et un sommeil général qui est la somme des sommeils partiels. A ses yeux, le sommeil est le résultat de la suspension momentanée de la volonté, ou puissance d'effort; il peut être complet ou incomplet; il ne saurait être partiel ou général. Quelles sont les facultés qui subsistent dans cet état mystérieux? Celles qui ne supposent pas d'efforts, qui sont hors de la sphère de l'attention. Les images qui constituent les rêves se succèdent et s'agrégent selon les lois naturelles d'une imagination passive, sous la dépendance de notre sensibilité. Une certaine disposition de la sensibilité détermine, dans l'état de veille, notre humeur, notre sentiment de l'existence et ces

rêveries que contient l'action de la volonté. Lorsque la volonté cesse, les rêveries de la veille deviennent les rêves du sommeil, la force vitale mystérieusement unie à l'être conscient et libre reprend toute sa puissance et règle seule la nature et la série des phénomènes.

L'analyse de M. de Biran ne lui donne pas seulement le moyen d'expliquer les faits de la nature humaine, elle lui fournit encore des vues nouvelles sur l'histoire de la philosophie. On a vu combien ses connaissances, à cet égard, étaient limitées. Dans la période dont l'*Essai sur les fondements de la Psychologie* est la production principale, il se borne à l'examen de la philosophie moderne. Dans ce champ limité, il n'aborde que les systèmes les plus célèbres, et ne les envisage que sous le rapport spécial de leur conception du fait primitif de la connaissance. Il range, sous deux chefs, les grandes conceptions métaphysiques : philosophie *a priori*, philosophie de l'expérience.

Les partisans de la philosophie *a priori* élèvent des constructions logiques, souvent fort habiles. Mais, bien que les chaînons de leur raisonnement soient étroitement liés, lorsqu'on parvient au terme on se trouve fort loin de la réalité, et si la logique triomphe, la vérité est absente. D'où viennent de tels écarts? D'une vue fausse du premier principe de la connaissance, pris pour point de départ. Parvenu au fait primitif, on ne se borne pas à en distinguer les éléments, on les sépare par une analyse abstraite, et on réalise ses abstractions.

Descartes se place, au début, dans le vrai point de vue, celui de la conscience du sujet, mais il s'en éloigne incontinent. Son âme substance, ou *chose* pensante, n'est pas le sujet donné par la conscience; c'est un concept objectif qui ouvre la voie aux hypothèses, concept dont on demande ce qu'il est, que Hobbes et Gassendi s'efforcent de ramener dans le domaine de l'imagination sensible, tandis que le *moi*, simplement constaté dans ses éléments, par la voie de l'observation intérieure, ne soulève aucune question, et ne se prête à aucune hypothèse.

Leibnitz, en substituant l'idée de force à l'idée de substance, s'est rapproché des données de l'expérience intérieure, et a fait faire un grand pas à la science. Mais la force, telle qu'il la conçoit dans l'absolu, n'est pas la cause individuelle, *moi*, qui est le vrai point de départ de toute science réelle. La force de Leibnitz est encore une abstraction réalisée, qui entraîne son système loin des voies de l'observation et de la réalité.

Kant étudie les phénomènes intellectuels en eux-mêmes, et séparés de leur sujet d'inhérence. Le sujet tel qu'il le considère n'est pas le *moi* qui se connaît, mais l'absolu de l'âme. Il analyse, en quelque sorte, les produits de l'intelligence à l'état mort, sans remonter à leur origine, à l'activité qui est à leur base. Aussi, après avoir distingué soigneusement l'abstraction qui opère sur les impressions extérieures, de cette autre abstraction qui sépare l'esprit lui-même de tout élément adventice, il confond lui-même ce qu'il a distingué, et admet, à titre

égal, dans ses *formes* et dans ses *catégories*, des idées générales et des notions réflexives.

C'est ainsi que la philosophie *a priori* abstrait trop, et dépassant le fait primitif dans son analyse, arrive à s'enlever toute base de fait et tout moyen d'observation. Elle place le possible avant le réel, elle prend son point de départ dans des concepts qui ne sont plus la représentation des faits. Aussi, dans ses développements, arrive-t-elle à nier les réalités les mieux établies, à construire des théories, produit de la logique seule. Ces théories peuvent être admirables pour l'enchaînement des idées et la rigueur des déductions, mais elles sont étrangères à une science vraie de l'homme. Leurs conséquences contredisent souvent l'observation, parce que ces conséquences vont toutes se rattacher à un principe abstrait et hypothétique, non à un fait.

Si la philosophie *a priori* pèche par excès d'abstraction, la philosophie de l'expérience abstrait trop peu. Son analyse insuffisante s'arrête en deçà du fait primitif. Supposant le *moi* présent dans la première idée de sensation, elle ne fait aucune étude de ce *moi*, elle n'en recherche ni la nature, ni la condition, ni l'origine, et méconnaît par suite la part entière du sujet dans le fait de la connaissance. De là, la dégénérescence progressive et inévitable de cette école. Bacon proscrit la réflexion ; Locke réduit la science à la classification des idées ; Condillac, par ses artifices de langage, ne peut tirer de la sensation que ce qu'il y a mis indûment, comme ces

alchimistes sortant de leurs creusets l'or qu'ils y avaient préalablement introduit.

Les deux grandes écoles entre lesquelles se partage la philosophie s'égarent donc, l'une pour ne pas atteindre le fait primitif, l'autre pour le dépasser. Le moyen de fonder une science vraie, est, en même temps, le moyen d'accorder ces écoles rivales, et de mettre à profit les éléments de vérité qu'elles possèdent. Il faut prendre pour point de départ de la spéculation métaphysique, le fait primitif dans sa réalité, cette origine première de tout savoir. Un élément d'expérience est à la base de tout le travail de l'esprit humain, comme l'enseigne l'empirisme; mais cette expérience est une expérience intérieure, profondément distincte de l'expérience sensible. Le fait premier de la connaissance est d'un ordre suprasensible, ainsi que le proclame la philosophie *a priori;* mais c'est un fait, ce n'est pas un concept arbitraire, abstrait, et par là même indéterminé. Voilà ce qu'il suffit de voir clairement et de poser à la base de la philosophie, pour terminer les longs débats des sectes rivales. La science de l'homme, solidement fondée sur la base de l'expérience interne, préservée des écueils du matérialisme et du scepticisme, contre lesquels le sensualisme peut également échouer, mise à l'abri des spéculations arbitraires d'un idéalisme sans contrôle, la science de l'homme prendra une marche sûre, et s'avancera enfin d'un pas ferme à la conquête des destinées qu'elle a le droit d'ambitionner. Tel est, on peut le dire, le traité de paix proposé par l'auteur aux par-

ties belligérantes dans la lutte des opinions spéculatives.

M. de Biran savait peu d'histoire, et il n'y a pas lieu à lui demander les résultats d'une érudition spéciale, au sujet des systèmes de ses prédécesseurs. Mais j'en ai la conviction, les savants eux-mêmes, ceux qui ont le plus et le mieux étudié Descartes et Leibnitz, pourront trouver encore quelque chose à apprendre sur les théories de ces grands hommes, dans les aperçus de ce penseur solitaire qui avait peu lu, mais qui possédait ce que l'érudition ne donne pas, et ce qui parfois la remplace en quelque mesure, le regard pénétrant d'un génie naturel, exercé par de longues méditations.

L'*Essai sur les fondements de la Psychologie*, base principale des expositions qu'on vient de lire, est l'ouvrage essentiel de M. de Biran, à l'époque où nous avons conduit l'exposé de ses doctrines. Les autres écrits de cette époque se rattachent sans effort à l'*Essai*, à titre de travaux préliminaires, ou d'applications de détails; et ce qu'il y a d'essentiel dans leur contenu, a fourni en partie la matière des pages qui précèdent. Le moment serait donc venu d'aborder les documents d'une période nouvelle, s'il ne convenait de faire suivre le simple exposé des doctrines de M. de Biran de quelques remarques générales.

Je n'ai pas l'intention d'aborder ici l'examen de l'*Essai* dans ses détails. On trouvera quelques fragments d'un examen de cette nature dans les notes du résumé joint à cet ouvrage même. Mon but est

de soumettre à l'appréciation du lecteur un petit nombre d'idées relatives aux vues fondamentales de M. de Biran dans la seconde période de ses travaux, à l'importance de ces vues et à leur place dans l'histoire de la philosophie (1).

Toute la théorie de l'*Essai* repose sur deux bases : la détermination du fait de conscience ; la constatation d'un élément affectif et inconscient dans la vie de l'homme. Examinons successivement ces deux éléments de doctrine.

Il est au fond de toutes les pensées de M. de Biran une vue qui se reproduit sans cesse, et dont on ne saurait méconnaître l'importance. Elle est relative à l'idée même de la science de l'homme. L'homme se connaît par un procédé qui ne comporte aucune autre application. Il ne se connaît pas par l'observation sensible qui révèle les phénomènes extérieurs, et sert de base à la science de la nature. Il ne se connaît pas par le procédé rationnel qui saisit un concept et en déduit logiquement les conséquences, comme c'est le cas pour les mathématiques, par exemple. La conscience de soi, la manifestation de l'homme à lui-même, est un fait *sui generis*, un fait unique. Dans la science intérieure, le sujet et l'objet s'identifient, et c'est le seul cas où il en soit

(1) Je n'ai touché nulle part au côté physiologique des études de M. de Biran ; avant tout parce que je ne possède sur ces matières que ce demi-savoir qui n'autorise pas à parler ; puis, parce que nul ne songera à chercher dans un livre qui a plus de quarante ans de date, des renseignements sur l'état actuel de la science de l'organisation physique de l'homme.

ainsi. L'étude de l'homme étant dans une condition exceptionnelle, doit avoir une méthode exceptionnelle aussi. Elle s'égare dès les premiers pas, si elle adopte les procédés de l'observation de la nature, comme le demande Bacon, et comme le pratique son école. Elle s'égare pareillement si, recourant à des procédés empruntés aux mathématiques, comme le font Descartes et Leibnitz, elle substitue au sujet *moi*, pour lequel l'être et le connaître sont indivisibles, le concept abstrait d'une substance ou d'une force, concept dont on étudie logiquement le contenu et les conséquences. La voie unique d'une étude réelle de l'homme, c'est l'étude du fait même de la conscience, dans lequel l'homme manifeste sa nature propre, en dehors de toute analogie avec des connaissances d'un autre ordre.

Si cette vue n'appartient pas en propre à M. de Biran, tout au moins en a-t-il tiré, je le pense, un parti plus grand qu'aucun autre philosophe, et peut-il être considéré, à juste titre, comme le fondateur de la méthode psychologique. On admettra facilement que rien n'est plus éloigné de cette méthode que le système de Condillac qui, supposant le *moi* présent dans la première sensation, fermait toute voie à la recherche de la nature propre du sujet; mais le lecteur, au courant des publications contemporaines, demandera peut-être si le vrai fondateur de la méthode psychologique n'est pas Descartes, et pourra suspecter d'ignorance ou d'injustice une assertion contraire à cette donnée historique. Descartes, sans doute, a posé à la base de tout son édi-

fice métaphysique, le *je suis*, expression immédiate du fait de conscience. Mais qu'on étudie avec une attention sévère les pages immortelles du *Discours de la Méthode* ou des *Méditations*, on reconnaîtra que l'existence personnelle n'est pour l'auteur que le point de départ de la pure spéculation métaphysique. A peine a-t-il fait un pas, qu'il abandonne le terrain des faits pour s'élancer dans le monde des idées; le *je* disparaît pour ne laisser que la seule *pensée*, base de tout l'édifice cartésien. Dans la pensée, Descartes trouve l'infini; dans l'infini, Dieu; en Dieu, l'explication *a priori* de l'univers et de l'homme. Tout ce qu'il demande à l'expérience, dont il s'empresse de méconnaître les droits, c'est un point d'appui pour s'élancer. Quant à rechercher les conditions de la conscience, la manière dont le sujet se manifeste à lui-même, sa part de *fait* dans les opérations intellectuelles, l'auteur du *Discours de la Méthode* est loin d'y songer. C'est donc bien vainement, ce me semble, et en s'emparant assez à la légère d'un mot dont on n'examine pas la portée réelle, qu'on a voulu nous montrer le fondateur de la méthode psychologique et le promoteur de l'observation interne, dans un génie purement spéculatif, dans un philosophe qui ne connut d'autre science que la science *a priori*, et qui a soin de nous prévenir que, à ses yeux, la méthode géométrique doit être la méthode universelle.

Le point de départ dont Descartes s'éloigne tout de suite, le *je suis*, M. de Biran s'y arrête. Déterminer le fait de conscience, en reconnaître la condition, en assigner la part dans toute la vie humaine : tel est à

ses yeux, le but premier de la science, et il montre que cette étude est le point de départ de toute la métaphysique, que la manière dont le *moi* se conçoit lui-même, détermine nécessairement la manière dont il conçoit le système général des existences. On ne saurait méconnaître à ces traits, les bases de la vraie méthode psychologique.

La voie où il s'engage lui fait rencontrer tout d'abord l'explication de l'*unité de conscience*. Notre psychologie ordinaire, après avoir scindé les facultés humaines, et les avoir classées d'après leurs produits, consacre bien un article à l'unité de l'âme. Mais cette unité, simplement constatée sans qu'on en détermine la condition,ne remédie pas aux inconvénients de ce brisement de l'être humain, résultat d'une étude des facultés qui les isole trop les unes des autres. De là, le caractère souvent artificiel et abstrait de notre science anthropologique. M. de Biran ne se borne pas à simplement indiquer l'unité de conscience, il la montre incessamment et en fait, dans toutes ses analyses. Le *un* dans l'homme, le principe qui demeure identique au sein de la mobilité perpétuelle de nos impressions, des modes si variables de notre vie, c'est la force qui se connaît. L'activité est plus visible, sans doute, se montre plus à nu dans les faits de la volonté proprement dite; mais dans la sensation, dans la pensée, partout où est le *moi*, il y a de l'activité à quelque degré, et c'est dans cette activité que réside l'unité du sujet. Cette force une qui nous constitue, entre en combinaison avec des éléments qui sont en nous, sans

être nous. L'étude de ces combinaisons appelle à passer en revue les états divers de notre existence, et donne lieu à une reproduction vivante, à une synthèse réelle, qui est à l'étude artificielle et abstraite des facultés, ce que la physiologie qui décrit les fonctions des organes vivants, est à la dissection qui les mutile.

Si l'homme est un, en tant que sujet permanent de tous ses actes, il se sent profondément double à un autre point de vue, et la doctrine de M. de Biran n'est pas moins heureuse dans l'explication de la dualité humaine, que dans celle de l'unité de conscience.

Les phénomènes de la pensée, du sentiment, de la volonté, sont d'un autre ordre que les phénomènes de la forme, de la couleur, de la pesanteur, que présente la matière des organes ; l'homme est composé d'une âme et d'un corps, et ce corps et cette âme agissent et réagissent continuellement l'un sur l'autre : telle est la donnée du sens commun, le résultat général de l'expérience universelle. Il faut reconnaître toutefois que cette donnée du sens commun, malgré son caractère apparent d'évidence, se trouve singulièrement compromise dans les systèmes des philosophes. L'école matérialiste nie la différence de l'esprit et de la matière, Malebranche et Leibnitz contestent l'action efficace de l'âme sur le corps ; toute l'histoire de la métaphysique nous montre cette science, obéissant à un besoin intérieur d'unité, tendre sans cesse à effacer la ligne de démarcation qui sépare les deux termes de la dualité humaine

Le caractère propre de la théorie de M. de Biran est de saisir cette dualité à la source même de la pensée et de l'établir sur une base telle que la science marche désormais d'accord avec le vrai bon sens, qui n'est que le sentiment immédiat de la réalité. Pour ce philosophe, en effet, la question de la dualité primitive et de l'action efficace dans laquelle elle se manifeste, est toute différente de la question de l'existence du corps et de l'âme, prise à un point de vue objectif et absolu. Avant que l'homme, par le progrès successif de sa pensée, se soit élevé à l'idée d'une substance spirituelle, avant qu'il ait réuni ses observations extérieures pour concevoir l'idée générale du corps solide, étendu, coloré, il se sait force active unie à un terme résistant. Ce fait primitif est au début de toute pensée, puisqu'il est la condition de tout acte intellectuel. Le contester, c'est mettre la pensée en révolte contre son origine même, c'est ruiner le fondement de toute certitude. Ce qui est certain pour l'homme, avant tout et plus que tout, c'est qu'il est double, et que celui des éléments de sa nature avec lequel il s'identifie, agit sur l'autre élément qui cède à l'effort en lui résistant.

La nature matérielle, sous sa forme interne et subjective, se trouve donc engagée dans le fait même de conscience. Dans le même acte, l'acte primitif de l'existence personnelle, l'homme se distingue de la nature par le sentiment de sa libre activité, et se sait intimement uni à la nature par le sentiment de la résistance inséparable de cette activité. Dès lors, la dualité se trouvant renfermée dans le fait qui est

la condition de toute pensée, on ne saurait la nier, au nom de la logique, et toute conception unitaire, matérialiste ou idéaliste, est coupée par sa racine. Le matérialisme est vaincu d'autant plus sûrement que l'élément de vérité qu'il renferme a été loyalement et largement reconnu. La coexistence de l'élément matériel est admise explicitement dans tous les modes de la vie humaine; le matérialisme qui, observant du dehors l'influence des fonctions des organes sur l'âme, en conclut que la matière est la condition de la pensée, est même dépassé en un sens par une doctrine qui reconnaît que, dans la sphère de l'observation purement intérieure, la matière se révèle comme inséparable des actes de l'esprit. Mais conclure de là que l'esprit est de la matière, serait raisonner comme le physicien qui, sachant que les forces qu'il étudie ne se manifestent que dans les corps, en conclurait que ces forces sont des corps. Pour qui réfléchit sérieusement, les assertions du matérialisme sont proprement absurdes, et reconnaître l'élément de vérité dont elles abusent, est le moyen le plus efficace d'en dissiper le prestige.

L'idéalisme succombe également dès que son point de départ est détruit. Si Descartes est convaincu de s'être trompé lorsqu'il affirme que l'esprit peut avoir conscience de lui-même à l'état pur, s'il est reconnu par l'observation que l'homme se sait double de science certaine, dès son entrée dans la carrière de l'intelligence, il n'est plus à craindre que la philosophie vienne heurter le sens commun, en élevant des doutes sur la réalité des corps. Descartes et Ma-

lebranche se préoccupent bien vainement de chercher les preuves d'un fait évident. Le corps n'est pas à prouver plus que l'esprit ; l'un et l'autre sont simultanément affirmés dans le fait même de la première connaissance que l'homme acquiert de son être propre.

Telles sont les vues profondes qui résultent de la manière dont M. de Biran a déterminé le fait primitif. Mais ces vues ne sont pas exemptes de difficultés. Il reste des objections à faire, ou, pour le moins, des questions à poser.

En faisant de l'activité le caractère essentiel de l'esprit humain et la condition de la conscience, l'auteur n'a-t-il pas méconnu la différence qui existe entre l'activité volontaire qui préside à nos actes réfléchis, et une activité spontanée, sans conscience, qui se rencontre soit dans les fonctions des sens, soit dans les opérations intellectuelles? L'activité du regard que provoque l'étonnement, bien que ce soit une activité réelle, ne diffère-t-elle pas du regard proprement volontaire? Le mouvement de l'esprit qui va d'une pensée à l'autre dans l'étude, est tout autre chose que la succession passive des images ; n'est-elle pas autre chose aussi que l'acte de la volonté qui a primitivement dirigé la pensée sur tel objet déterminé? Je sais bien qu'on peut déduire de quelques passages de M. de Biran, que, à ses yeux, toute activité est volontaire dans l'origine, et descend ensuite dans la spontanéité par un effet de l'habitude. L'habitude ramène à la nature ce qui a primitivement appartenu à l'esprit. Cette vue est féconde, sans doute, je suis loin d'en

contester la valeur; mais suffit-elle à justifier la réunion sous un même titre de tous les éléments actifs de la nature humaine? N'y aurait-il point ici une de ces généralisations précipitées et arbitraires, dont M. de Biran a si bien signalé l'abus, dont nul mieux que lui n'a reconnu les inconvénients? La question subsiste malgré toutes les lumières que l'on peut recueillir à cet égard dans ses écrits, et je ne suis pas le premier à la poser.

Un doute grave aussi s'attache à la manière dont M. de Biran détermine cet effort qui est la pierre angulaire de son système. L'expression d'*effort musculaire* qui reparaît souvent dans l'exposition de sa doctrine, semble limiter à un ordre de faits secondaires et inférieurs l'activité constitutive du sujet; et l'on se demande comment tous les phénomènes de l'esprit humain peuvent s'expliquer avec un élément de cette nature? Pour bien saisir la portée de cette difficulté, il faut ne pas perdre de vue le point de départ de M. de Biran. Il débute en attaquant Condillac, et toutes ses armes sont forgées dans ce premier combat. Condillac réduisait toute la science à l'analyse des sensations. Son adversaire se place sur le même terrain, et c'est dans les fonctions des sens que le principe actif se révèle à lui. Or, dans les fonctions des sens, l'activité de l'âme se résout bien toujours en un effort musculaire. Ce point de départ agit visiblement sur les idées de M. de Biran, et malgré le chemin que l'auteur avait parcouru, il est certain qu'à l'époque de l'*Essai* sa conception de l'activité est trop matérielle encore pour qu'il puisse en dé-

duire légitimement tout ce qu'il en déduit en effet.

Cette objection, lui-même se l'est posée plus tard. Il est rare qu'on puisse élever à l'égard de ses doctrines quelque difficulté sérieuse que cette intelligence si ouverte et si dégagée de toute préoccupation systématique, n'ait rencontrée sur son chemin, et franchement abordée. Il s'aperçoit donc en avançant que si l'effort est le caractère constant de la vie de l'âme, cet effort n'est pas musculaire ou cérébral dans tous les cas. Il s'élève à la conception d'un organe intime de l'âme, distinct des organes locomobiles, et seul en jeu dans la pensée abstraite. Il va même plus loin lorsque, près de la fin de sa vie vraisemblablement, il trace les lignes suivantes : « L'effort peut n'avoir rien d'organique quant à « son terme. La résistance n'est que dans l'oppo« sition qui existe entre les idées, les images, les « habitudes, les goûts, et la force de l'âme qui « tend à écarter tous les nuages, pour recevoir une « lumière plus pure. » Les traces du point de départ, la détermination trop matérielle de l'activité ont ici entièrement disparu pour faire place à la conception de l'âme comme force relative, en conflit avec une résistance qui peut n'avoir rien d'organique dans son objet immédiat. La mort qui surprit M. de Biran, peu après l'époque où il avait envisagé son sujet sous cette face particulière, ne lui a pas permis de développer ces vues nouvelles autant qu'il serait à désirer, et de les concilier avec sa thèse fondamentale du sentiment immédiat et continu du corps propre.

Pour en revenir à la période qui fait l'objet actuel de notre étude, on peut conclure en disant que si la détermination du fait de conscience, dans la théorie de l'*Essai*, est riche en vues neuves et fécondes, elle n'offre pas de tous points une précision complète, et laisse subsister quelques nuages dans l'esprit du lecteur. Il en est de même pour cet élément affectif qui se combine avec l'activité dans la vie totale de l'homme.

L'élément affectif se révèle à l'observation intérieure par une série de phénomènes ayant leurs lois propres, et tout à fait indépendantes de la volonté, phénomènes obscurs par eux-mêmes, mais venant s'éclairer de la lumière de la conscience. L'homme proprement dit, l'être qui se sait et se possède se développe au sein d'une vie préexistante. C'est dans cette vie qu'ont leurs fondements les penchants, les désirs, les images qui se produisent spontanément, sans que l'être actif y reconnaisse les résultats de l'exercice de son activité. Il y a donc dans la sphère de l'expérience purement interne une dualité autre que la dualité primitive de l'effort et de la résistance, savoir celle de la vie active et de la vie passive. L'observation extérieure, se combinant avec les données du sens intime, apprend à l'homme que cette vie qui est en lui sans être lui-même, est sous la dépendance des fonctions de ses organes corporels. Dès lors l'idée du corps se complète; il n'est plus seulement la résistance, le terme immédiat de l'effort; il est de plus le siége de tous ces modes confus d'une vie primitive à laquelle la conscience

se surajoute. Aucun des instants de notre existence n'est dégagé de quelqu'un de ces modes vitaux qui déterminent notre bien-être ou notre mal-être, notre humeur, nos dispositions. C'est donc une erreur grave de ne voir dans le corps qu'un ensemble d'organes au service de l'intelligence, puisqu'il est le principe d'une vie qui est toujours en conflit avec la vie propre du *moi*, et souvent la trouble et l'opprime. La conception purement objective et mécanique du corps comme instrument de l'esprit est loin de répondre à cette réalité de deux principes en lutte. L'esprit se développe dans un animal vivant, et non dans une machine (1).

Ces vues sont confirmées par l'expérience, et fortes de l'appui des faits et du sens commun. Chacun sent et sait, au fond, qu'il y a en nous autre chose que le mécanisme des organes d'une part, et de l'autre l'esprit qui pense. Au moment du réveil, un homme habitué à s'observer perçoit en lui des phénomènes qui ne commencent pas, mais qui suivent leur cours antérieur au moment où la conscience vient les

---

(1) Qu'on me permette de citer ici un auteur dont les charmantes fantaisies recouvrent parfois de profondes vérités : « On « s'aperçoit bien en gros que l'homme est double; mais c'est, dit- « on, parce qu'il est composé d'une âme et d'un corps; et l'on « accuse le corps de je ne sais combien de choses, bien mal à pro- « pos assurément, puisqu'il est aussi incapable de sentir que de « penser. C'est à la bête qu'il faut s'en prendre, à cet être sen- « sible, parfaitement distinct de l'âme, *véritable individu*, qui a « son existence séparée, ses goûts, ses inclinations, sa volonté, et « qui n'est au-dessus des animaux que parce qu'il est mieux élevé, « et pourvu d'organes plus parfaits. »

(Xavier de Maistre, *Voyage autour de ma chambre.*)

éclairer. Les rêveries de la veille qui prennent plus ou moins d'empire selon le degré d'effort de la pensée, et qui toujours sont prêtes à se développer selon leurs propres lois, dès qu'on leur abandonne les rênes, livrent à l'observation des faits de même nature. La bête enfin nous offre le type d'un mode d'existence, que nous ne pouvons ni assimiler au nôtre, ni réduire à un pur mécanisme, sans faire violence aux données confuses mais positives qui résultent de l'expérience. Lorsque nous rapprochons de cette existence animale les modes de la vie passive qui se développe en nous, nous avons en faveur de notre thèse, non-seulement toutes les conclusions de la science de la nature, mais ce sentiment immédiat des réalités que l'esprit de système ne brave pas impunément.

Telles sont les considérations qui militent en faveur des vues de M. de Biran, et assurent à ces vues une supériorité incontestable sur le système cartésien. Ce n'est pas à dire que toute difficulté ait disparu ; les difficultés abondent au contraire.

Quelle idée pouvons-nous nous former d'une sensation où le *moi* n'est pas? Qu'est-ce qu'une peine ou un plaisir non sentis? Qu'est-ce qu'une image qui n'est pas une représentation pour le sujet? Il y a à cet égard deux questions principales à faire.

Et d'abord, à qui ou à quoi appartiennent ces modes intermédiaires entre le mécanisme et la conscience?

Les qualités mécaniques et sensibles appartiennent à la substance matérielle ; la pensée et la vo-

lonté appartiennent au *moi;* quel est le sujet d'inhérence des modes vitaux? M. de Biran semble parfois admettre un principe distinct, sous le titre d'âme sensitive. Le plus souvent, il attribue les modes vitaux au corps, et considère les affections comme contemporaines de la vie, comme appartenant à la molécule organique, sans nous indiquer comment la conception de tels modes qui n'ont rien d'objectif et de percevable pour les sens, peut se relier à la conception de la matière étendue et figurée.

Il faut reconnaître du reste que M. de Biran est placé sur un terrain qui lui permet de récuser cette première question, à titre de question de métaphysique pure. La théorie des substances et des modes, à un point de vue absolu, est en dehors de son programme qui n'admet que les données de l'observation. Mais récuser cette question par un semblable motif, c'est provoquer la seconde qui ne comporte pas une fin de non-recevoir de même nature.

Par quelle méthode, disait Royer-Collard à son ami, connaissez-vous ces faits de l'ordre affectif, qui jouent un si grand rôle dans votre doctrine? Par l'observation externe? Mais vous affirmez que ce ne sont pas des représentations. — Par l'observation interne? Mais vous faites de l'absence du *moi*, le caractère essentiel de ces modes; dès lors, ils ne tombent plus sous l'œil de la conscience. — Vous introduisez donc dans votre théorie un élément dont vous ne sauriez justifier l'origine, puisqu'il ne découle ni de l'un ni de l'autre des deux moyens de connaître que vous proclamez seuls légitimes. L'ob-

jection était embarrassante, et M. de Biran, qui nous l'a conservée, sent bien qu'il ne peut y donner une réponse propre à satisfaire tous les esprits.

« La supposition d'un état affectif sans volonté, « sans *moi*, » écrit-il, « et tout ce que j'en ai déduit, « paraîtra se réduire, aux yeux de plusieurs, à la « valeur d'une pure hypothèse. » Mais il est des hypothèses nécessaires, et M. de Biran croit que celle-ci est du nombre. Il sait bien que tous les exemples qu'il allègue pour établir la réalité des modes vitaux inconscients ne peuvent avoir la valeur d'une démonstration logique, puisque, de ces exemples nécessairement pris dans la sphère de la conscience, il faut conclure à ce qui est sans la conscience. Il ne méconnaît en aucune manière la portée de l'objection de Royer-Collard, mais il estime qu'en présence des faits l'admission d'un état affectif est impérieusement réclamée par le sens commun, ou, si l'on redoute ce terme dont on a trop abusé, par ce sentiment immédiat des réalités, dont les procédés échappent parfois à l'analyse, mais qui, après tout, pose les problèmes à la science, et juge en dernier ressort des solutions systématiques. « Nous ne pouvons nous faire d'*idée* « *objective* de ces affections, qui sont des effets de « mouvements organiques mais sans ressemblance « avec leurs causes. Nous ne pouvons non plus nous « en faire d'*idée subjective*, puisque le *moi* n'a pas « été présent. Mais nous n'en sommes pas moins « nécessités à les admettre sous le titre d'affections « d'un principe sensitif aveugle dans son principe

« et distinct du *moi* voulant, agissant et pen-
« sant. »

La question est de savoir si cette nécessité invoquée par le philosophe est une nécessité factice résultat de son système, ou une nécessité réelle provenant de la nature des choses. Je n'hésite pas pour ma part à accepter la seconde alternative. Oui, la nature de l'homme ne peut s'expliquer par le moyen de conceptions claires et distinctes seulement. Nos conceptions claires et distinctes quant au corps et à l'âme se résument dans l'idée de l'espace figuré et de ses attributs, et dans l'idée de la pensée et de ses modes. C'est là ce que Descartes a vu avec le coup d'œil profond du génie, et on ne saurait trop admirer la puissance logique avec laquelle il a déduit de cette vue systématique toutes les conséquences qu'elle renferme. Mais Descartes a dénaturé dans sa doctrine l'homme et l'animal. A l'homme réel il a substitué une création métaphysique; à l'animal tel que Dieu l'a fait, un mécanisme hypothétique. Entre la pensée et le mécanisme, il y a la vie, et toute théorie qui méconnaît la réalité de cet intermédiaire est condamnée par cela même. Cette vie qui n'est pas la matière et qui n'est pas l'esprit est mystérieuse sans doute, l'irréflexion seule peut lui contester ce caractère; mais nous ne pouvons nous passer, dans l'explication des faits, de cet élément inexplicable lui-même; et l'on peut bien appliquer à ce sujet, ce que disait Pascal d'un point de doctrine plus grave encore : « Sans ce mystère, le plus
« incompréhensible de tous, nous sommes incom-

« préhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre « condition prend ses retours et ses plis dans cet « abîme (1). »

C'est ce principe intermédiaire que Leibnitz a rétabli dans la science, par la théorie. Le rôle de M. de Biran était de confirmer par l'observation les vues du grand métaphysicien. Mais, il faut le reconnaître, ici sa méthode est une arme impuissante et qui se brise entre ses mains. Aussi, contrairement à ses habitudes, lorsqu'il aborde ce sujet, il cherche les autorités ; il s'appuie de Leibnitz, de Buffon, de Bossuet, pareil à un homme qui appelle au secours, ses propres forces lui faisant défaut. Pour le blâmer de n'avoir pas délié le nœud de ce difficile problème, il sera permis d'attendre que quelqu'autre philosophe ait mieux réussi dans cette tentative. Ce qu'on peut lui reprocher peut-être, c'est de n'avoir pas reconnu toujours et assez explicitement, ce qu'il reconnaît pourtant ainsi qu'on l'a vu, c'est que l'être simplement vivant est une donnée dont la science ne saurait se passer, sans que la science soit en mesure d'en préciser la nature, et d'en éloigner le mystère.

La détermination des deux éléments fondamentaux de la nature humaine, dans la doctrine de l'*Essai*, donne donc lieu, sinon à des objections proprement dites, du moins à d'assez sérieuses difficultés. En poursuivant notre examen, nous allons rencontrer maintenant des lacunes proprement dites

(1) *Pensées de Pascal :* Du péché originel.

et très-saillantes. C'est dans la théorie générale de la connaissance qu'elles se manifestent surtout.

La connaissance a pour condition l'existence du *moi*, et le *moi* n'existe pas sans un certain degré d'activité. Voilà la thèse fondamentale de M. de Biran. S'il se bornait à affirmer que l'intelligence subsiste et ne se développe que dans un être actif son sujet d'inhérence; que l'intelligence isolément considérée est une pure abstraction, il pourrait dire légitimement, comme il le dit en effet, que : « la « division entre l'entendement et la volonté est pu- « rement artificielle. » La conception de l'intelligence comme chose en soi, séparée d'un sujet réel dans lequel elle réside, est une des aberrations fondamentales de la métaphysique, et le point de départ de tout idéalisme. Mais M. de Biran va plus loin. Nous l'avons vu, à l'occasion du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, et les expositions de l'*Essai* soulèvent les mêmes objections.

L'auteur ne voit pas que la connaissance a ses lois propres indépendantes de l'activité personnelle du sujet, lois qui se prètent à une étude directe. La condition de la connaissance qu'il a déterminée se confond pour lui avec la connaissance même. Toutes les facultés se réduisent à ses yeux à l'effort en exercice; le vouloir et ses modes sont toute la part du sujet dans la connaissance. En un mot, il transforme l'*acte* en *idée*, et opère une confusion bizarre entre les deux notions si distinctes de l'agir et du connaître.

Telle est la lacune la plus grave de la doctrine de

l'*Essai*, lacune souvent observée déjà, signalée par M. Cousin en particulier, reconnue plus tard par M. de Biran lui-même, et dont il est temps d'apprécier toute l'étendue.

Remarquons, en premier lieu, que le fait de la connaissance en soi n'ayant pas obtenu sa place légitime, il en résulte que la volonté n'a pas été étudiée comme elle devait l'être dans ses rapports avec l'idée. Le vouloir primitif est la condition du sujet, et par suite de toute connaissance : voilà ce que M. de Biran expose et développe sous toutes les formes. Mais, en admettant pleinement ce point de vue, il n'en demeure pas moins vrai que la question se pose sous une autre face. Si l'on ne peut concevoir de connaissance sans activité on ne peut concevoir non plus d'activité, tout au moins d'activité consciente et proprement volontaire, sans un but conçu et poursuivi. Or, un but conçu se présente sous la forme d'une idée. Si l'activité est la condition de l'idée, l'idée à son tour est donc la condition de l'activité, et l'on ne paraît pas fondé à déclarer primitif l'un de ces éléments à l'exclusion de l'autre.

M. de Biran touche bien ce problème en passant, et cherche à le résoudre par la considération que l'activité se manifeste d'abord à l'état spontané, et que cette activité spontanée devient elle-même le but de l'acte proprement volontaire. Mais il faut reconnaître qu'il est loin de donner à cette discussion toute l'importance qu'elle réclame, et que ses brèves explications auraient besoin elles-mêmes

d'être expliquées. Son point de départ fait comprendre au reste la marche de sa pensée, et l'insuffisance de son étude sur ce grave problème. Parti de la doctrine de Condillac, il proclame la libre activité en face du *fatum* de la sensation. Toute sa puissance intellectuelle est, en quelque sorte, consumée dans cette lutte; il ne voit pas nettement que le fatalisme condillacien n'est ni le seul, ni le plus sérieux, et que le *fatum* des motifs que l'entendement propose à la volonté, est l'objection capitale à la théorie du libre arbitre.

Il est digne de remarque que le philosophe, qui revient si souvent aux idées de la cause et de l'effet, de la substance et du mode, de la force et de la résistance, ne traite nulle part des catégories du but et du moyen. L'idée de but, abordée par un penseur préoccupé avant tout de l'activité volontaire, l'aurait conduit à la considération du but de la volonté, de la loi morale manifestée à la conscience et de cette dualité de la liberté et du devoir non moins apparente que celle de l'effort et de la résistance. Mais toute la théorie des motifs fait défaut dans ses expositions, et ce n'est ici qu'une face particulière de la lacune générale de l'étude des rapports de la volonté avec l'idée. En effet, si l'on peut contester que le fait moral primitif soit, dans son essence, un élément de raison, il est certain toutefois que les exigences de la conscience morale deviennent motifs réfléchis et par conséquent idées dans leurs rapports avec le libre arbitre.

D'ailleurs, sans discuter ici la nature fondamen-

tale du fait moral, il est permis de dire que ce fait a presque échappé aux regards de M. de Biran, dans ses analyses, et ce n'est pas, je pense, une des moindres singularités de l'histoire de la philosophie que l'existence d'un penseur éminent qui consume sa vie entière dans l'étude de la volonté, sans jamais fixer son regard sur la loi de cette volonté. Ce n'est pas à dire sans doute que les allusions à l'ordre moral ne reviennent fréquemment dans l'*Essai* et dans les autres écrits de l'auteur. Mais le fait du devoir n'y est jamais expressément désigné ; il est parfois confondu avec la sympathie, et, en tout cas, lorsqu'il se montre, c'est occasionnellement et dans les synthèses, sans avoir sa place dans les analyses (1).

Abordons maintenant, d'une manière plus directe, la lacune que présente, dans la doctrine de M. de Biran, la théorie de la connaissance.

Les idées de l'entendement humain sont liées entre elles par des lois immuables, et absolument indépendantes du libre arbitre. Il n'y a rien de moins arbitraire que la nature d'un jugement et les relations de ses parties entre elles ; rien de moins arbitraire non plus que le rapport qui unit une conclusion à des prémisses données. Ce sont là des faits d'une nature spéciale, un domaine à part que la logique étudie et qui est, par excellence, le domaine

(1) Voir, pour plus de détails sur ce point, l'avertissement placé en tête des *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion*, tome III de cette édition.

de la nécessité. Ces faits, ou plutôt ce fait unique dans sa multiplicité : la constitution de la pensée humaine, M. de Biran s'en occupe peu dans la période de son développement qui fait l'objet actuel de notre étude, et, lorsqu'il s'en occupe, c'est pour le défigurer ou le méconnaître. Il incline sans cesse à confondre le rapport nécessaire des éléments de la pensée, avec le lien des éléments du langage qu'il suppose arbitraire. Chose étrange! et qu'on aurait peine à s'expliquer, si on oubliait les habitudes qu'il avait contractées dans l'école idéologique, les termes de *valeur logique* et de *valeur conditionnelle* sont synonymes pour lui, c'est-à-dire qu'il assigne le caractère d'éléments factices et variables aux éléments constitutifs de l'entendement humain.

On peut dire que l'ordre logique avec toutes les questions qu'il soulève, ou, en d'autres termes, toute la théorie de l'intelligence proprement dite manque à peu près complétement dans l'*Essai*. Il n'en est pas de même des notions fondamentales et des principes *a priori*, dont la présence dans l'esprit de l'homme constitue la raison, au sens spécial de ce mot. M. de Biran s'en préoccupe et en traite explicitement (1). Il établit la ligne de démarcation entre les notions purement réflexives de cause, de substance, d'unité, etc., et les idées générales abstraites des sensations. Il sépare avec soin le principe de causalité des jugements tirés de l'expérience. Il n'y

(1) Voir dans les notes du résumé de l'*Essai sur les fondements de la Psychologie*, quelques observations sur les lacunes des analyses de M. de Biran relatives aux idées *a priori*.

a là rien de plus que l'expression de vérités admises de tout temps par l'école spiritualiste; M. de Biran y joint des vues qui lui sont propres. Entrant dans une voie ouverte par un passage de Leibnitz (1), il montre dans le sens intime le type primitif des idées universelles, et prouve que les concepts de la raison ne sont pas *a priori* dans un sens absolu, mais reposent sur une base psychologique. Il étudie donc un problème très-essentiel, et trop négligé par les métaphysiciens, à savoir : Comment, et sous quelles conditions, les idées de la raison se manifestent. Dans son point de vue, il n'y a pas seulement entre le sujet et les idées l'acte de la réflexion qui actualise les données virtuelles de la raison, ainsi que Descartes l'a pensé, et que Leibnitz l'a explicitement reconnu; mais les idées sont la reproduction de ce qui existe en fait dans le *moi*, de telle sorte que c'est le réel, et non le simple possible ou le nécessaire logique, qui est la base première de l'entendement.

Tout cela est instructif et fécond en conséquences; mais tout cela n'épuise pas la question. Les notions et les principes fondamentaux de la raison ont un caractère d'universalité, et, de plus, nous leur attribuons une valeur objective. Quand nous affirmons que « le tout est égal à la somme de ses parties, » ou que « tout ce qui commence a une cause, » nous énonçons des jugements qui s'appliquent sans excep-

(1) Leibnitz demande comment nous pourrions avoir quelque notion d'être, si nous n'étions pas nous-mêmes des êtres.

tion à tous les temps et à tous les lieux ; et nous croyons que ces jugements sont l'expression des réalités, et non des pensées sans rapport avec les choses. Or, comment M. de Biran explique-t-il le caractère universel des principes de la raison, et la croyance à leur valeur? C'est ici surtout que sa théorie est en défaut.

Quant à l'universalité, il indique que les notions sont universelles parce que le *moi* les porte avec lui, et revêt les objets de ses formes propres. Mais ce sont là des affirmations, dont il ne semble pas calculer la portée. Il arrive aux redoutables problèmes soulevés par Kant, et passe outre, comme s'il ne les avait pas vus. Sa manière d'expliquer la valeur objective des notions fondamentales paraît conduire à nier leur valeur objective, tout au moins à révoquer cette valeur en doute, dans le point de vue d'un subjectivisme absolu. Mais, encore une fois, il n'aborde pas directement ce problème, et, par une curieuse indécision de sa pensée, il lui arrive de considérer la croyance aux principes universels, tantôt comme nécessaire, tantôt comme hypothétique et conventionnelle. C'est surtout en présence de la notion de l'infini, que sa doctrine est insuffisante, ainsi que M. Cousin l'a fait observer. Il en parle peu, et s'il en parle, c'est pour en faire un élément sans valeur en déclarant que : « toute faculté ap-« propriée à l'infini, à l'absolu, est hypothétique, » ou c'est pour en faire une conception purement négative, en disant : que « la notion de l'infini

« prouve seulement que nous avons la faculté d'ôter « toute limite à nos conceptions. »

Il y a plus, dans la période que nous parcourons, sa doctrine, lorsqu'on la pousse à ses conséquences dernières, ne lui fournit pas les moyens d'expliquer la croyance à une réalité objective quelconque, non pas même à la réalité de l'âme et du corps propre, ces deux objets permanents de son étude. En effet, le *moi*, ce point de départ et ce pivot de toute sa théorie, est la conscience de la force dans son exercice actuel. Mais la conscience de la force actuelle est autre chose que la croyance à l'âme comme substance durable, et au corps comme réalité substantielle. M. de Biran le sait fort bien, au moins par moments, puisqu'il insiste sur cette différence. Mais par quel procédé passons-nous de la certitude de conscience qui ne porte que sur l'acte, à la croyance à la réalité des deux termes, l'âme et le corps, dont l'acte primitif est le conflit? L'*Essai* ne fournit pas de réponse à cette question.

Ainsi, pour nous résumer, si M. de Biran, dans la seconde période de son développement, a soigneusement étudié les conditions psychologiques de la connaissance, il n'a pas dirigé son étude sur le fait de la connaissance envisagé en lui-même et dans les lois qui lui sont propres. Il manque dans les analyses de l'*Essai :*

La théorie de l'intelligence ou du rapport logique de nos idées;

La théorie de la raison, ou des idées et des principes *a priori*, pour toute la partie qui traite de l'u-

niversalité et de la valeur objective de ces principes et de ces idées ;

La théorie de la certitude ou de la croyance à des réalités extérieures à notre *moi.*

Il ne faut pas penser que l'auteur, placé en face des problèmes que soulèvent ces théories, se soit trouvé impuissant à les résoudre. Il ne les voit pas encore, ou du moins ne les voit pas dans leur portée et leur étendue. C'est une lacune, mais une lacune énorme. Aussi tombe-t-il dans des contradictions inévitables, lorsqu'il traite du raisonnement. Là, en effet, il parle d'idées universelles et nécessaires, de concepts qui ont une valeur objective et absolue, et qui sont liés par un lien nécessaire. Mais ces vues n'ont pas de base dans les analyses antérieures ; elles ne sortent par aucune voie naturelle de la considération du fait primitif, qui devait être seul la pierre angulaire de la science. En traitant du raisonnement, M. de Biran est manifestement sous l'influence de Descartes, et, en particulier, des *Règles pour la direction de l'esprit ;* et il subit cette influence sans se rendre compte que ses assertions ne se lient plus avec son point de départ. On le voit assimiler les faits du sens intime aux conceptions mathématiques ; tirer ses exemples de l'algèbre, de la géométrie ; et s'avancer si loin dans cette voie que, par une contradiction manifeste avec ses principes, il lui arrive de parler d'une psychologie *a priori*, dérivant toutes ses données de l'essence du sujet, par voie de pure déduction. Ailleurs, revenant aux vues qui sont vraiment les siennes, il prend les *faits*

primitifs pour synonymes des *premiers principes*, et considère comme identique au point mathématique l'unité de résistance qu'offrirait la matière au toucher actif d'un ongle très-aigu. Il y a là des éléments hétérogènes qui ne pouvaient subsister longtemps ensemble. M. de Biran avait parcouru bien du chemin depuis le *Mémoire sur l'habitude;* toutefois sa nouvelle doctrine était encore trop étroite pour l'ensemble de ses pensées. Il est impossible au fond, de résumer en quelques pages l'*Essai sur les fondements de la Psychologie* d'une manière complète et suffisante, parce que cet écrit, de même que ceux qui l'avaient précédé, renferme des vues divergentes, un système et des aperçus qui débordent ce système.

Si l'on se borne à rassembler dans cet ouvrage les vues susceptibles de se réunir en un même corps de doctrine, on arrive à une théorie bien connue dans l'histoire de la philosophie : à l'empirisme. M. de Biran, à prendre à la rigueur ses déclarations et ses règles de méthode, ne reconnaît qu'une source réelle de savoir : l'expérience; et s'il applique aux données de l'expérience les éléments de l'ordre logique, il le fait sans assigner à l'ordre logique sa place légitime. C'est bien là le caractère spécial de l'empirisme, et la contradiction intime qu'il recèle toujours dans son sein. Mais, il faut se hâter de le dire, nous avons affaire ici à un empirisme tout spécial, et qui ne se laisse confondre avec aucun autre. L'auteur de l'*Essai* a élevé des barrières infranchissables entre sa pensée et les aberrations dernières de

cette doctrine. Il appartient encore à l'école de l'expérience, mais il lui appartient comme quelqu'un qui a la puissance de s'en affranchir et ne doit pas tarder à le faire ; il lui appartient par les lacunes de sa méthode plus que par la méthode elle-même, et on distingue clairement déjà dans son esprit des tendances qui ne demandent qu'à être libres pour s'épanouir en conséquences métaphysiques de la plus haute importance.

La vue profonde des droits de l'observation intérieure ; la distinction des notions réflexives apanage du *moi*, et des idées qui résultent de l'abstraction opérant sur les données sensibles, l'éloignent à jamais de la voie qui conduit de Locke à Condillac, et de Condillac aux matérialistes. C'est de ce côté, qu'a porté tout l'effort de sa pensée, et il a marché dans sa route d'un pas trop ferme et trop assuré pour être exposé à revenir en arrière. Il ne risque pas non plus d'arriver à cet idéalisme particulier que l'empirisme porte dans son sein, et que Hume en a dégagé avec tant d'éclat. Cet idéalisme réduit tout l'homme à une collection d'impressions passives que la conscience constate, sans qu'il soit possible de rien affirmer au delà du fait de ces impressions mêmes. Pour M. de Biran, l'affirmation fondamentale, la certitude primitive n'est pas l'impression passive, mais l'acte du sujet sans lequel l'impression ne serait pas perçue. En tant qu'il est conséquent à ses principes, il demeure bien dans le subjectivisme, puisqu'il n'a pas de base pour affirmer des réalités objectives, mais son subjectivisme est celui de la

force, de l'action, et non des modes passifs de la sensibilité.

Au premier coup d'œil, cette doctrine qui tend à réduire toute la connaissance humaine à la conscience du *moi* et de ses actes, semble aboutir au *moi-créateur* de Fichte, cette dégénérescence de la monade leibnitzienne (1); mais, lorsqu'on y regarde de près, des différences essentielles ne tardent pas à se manifester. Il importe d'autant plus de les signaler que M. de Biran a été désigné plus d'une fois comme un disciple de Leibnitz.

Il se range, il est vrai, du parti de Leibnitz dans ses luttes avec les Cartésiens; il fait souvent ressortir la supériorité de l'idée de la force sur celle de la substance, comme base d'un système métaphysique; il adopte et défend contre la doctrine qui ne reconnait dans l'univers que le mécanisme et la pensée, la théorie des perceptions obscures et inconscientes de l'être simplement vivant Mais c'est là que s'arrètent les analogies et les emprunts de M. de Biran, qui sait bien que l'idée de la cause, fondement général de son système, est toute autre chose que la force de l'auteur de la Monadologie.

L'activité de l'école leibnitzienne a son type dans l'activité intellectuelle, ou dans le déploiement de la puissance logique de l'esprit dont les sciences dites exactes sont l'application la plus complète. C'est par

---

(1) Sur le rapprochement de la doctrine de Fichte et de celle de M. de Biran, voyez la préface de M. Cousin aux *Œuvres philosophiques de M. de Biran,* pages XL et XLI.

là que Leibnitz, tout en se distinguant de Descartes, ne se sépare pourtant pas au fond et pour l'essentiel de cette grande école dont Descartes est, chez les modernes, le représentant le plus illustre, école qui, dès le temps de Pythagore, a pris dans les mathématiques le modèle de la science universelle, et prétend résoudre les grands problèmes métaphysiques à la manière des géomètres. Cette détermination logique de l'activité a passé dans les spéculations de l'école allemande moderne. De là, ce fatalisme formulé par les Hégéliens, fatalisme que Leibnitz pressent déjà, et contre lequel tout son génie soutient une lutte inégale. Comment arriver à un autre résultat lorsqu'on prend le type de l'activité dans l'ordre intellectuel, c'est-à-dire dans le domaine de la nécessité absolue? L'auteur de la Monadologie tend par une autre voie encore, à la négation de la liberté. Sa conception de la force est *a priori*, et il considère la force comme absolue. Mais, chaque monade étant force absolue, c'est-à-dire n'étant que force, ne renferme nul élément de passivité. Une monade ne peut donc subir l'action d'une autre monade. Dès lors, l'action de chaque monade est purement intérieure, ou, pour mieux dire, il n'y a pas d'action à proprement parler, mais seulement le développement progressif des éléments de l'univers selon des lois nécessaires qui résultent de leur constitution intime. Toute causalité réelle disparaît ainsi, et la doctrine qui débute par réhabiliter l'idée de la force, aboutit dans ses conséquences dernières à un déterminisme absolu.

Les vues de M. de Biran ont un tout autre caractère, et il s'éloigne de Leibnitz beaucoup plus que Leibnitz ne s'éloigne de Descartes. Son point de départ en effet n'est pas l'idée *a priori* de la force, mais la conscience de l'activité libre; et le principe de causalité dans toute sa rigueur, de causalité effective et réelle, est pour lui le premier des axiomes. Aucune considération métaphysique, aucune déduction de principes abstraits ne saurait ébranler cette base première de la science, car le réel est donné avant le possible ; le réel est le seul point de départ légitime, et c'est s'égarer dès le début que de mettre la science avant l'existence. Telle est la base profondément *réaliste* des conceptions de M. de Biran, et c'est par là, qu'il se fait une place à part dans le mouvement général de la philosophie contemporaine.

Le dernier mouvement essentiel que l'histoire de la métaphysique ait à enregistrer, est la réaction générale contre l'influence de l'école de Locke. Cette école, triomphante dans toute l'Europe à la fin du XVIIIe siècle, avait pu dérouler librement ses conséquences. Or ces conséquences sont de deux espèces, selon le plus ou moins de rigueur avec lequel on en suit l'enchaînement. Du principe que toutes les idées tirent leur origine de la sensation, certains esprits arrivent assez vite à conclure que les objets sensibles et les organes vivants qui en reçoivent l'action sont les seules réalités ; ils répètent avec Hobbes que, les corps exceptés, tout n'est qu'illusion et chimère. D'autres esprits, et les plus profonds,

observant que la sensation est un pur mode du *moi*, que rien dans ce mode ne garantit ni la réalité du corps extérieur qui est censé le produire, ni la réalité de l'organe qui est censé l'éprouver ou le transmettre, déclarent que la sensation ne garantit qu'elle-même, et que nous ne pouvons atteindre aucune réalité autre que les impressions variables que nous éprouvons. C'est ainsi que de la racine commune du sensualisme sortent, comme deux troncs qui se divisent, le matérialisme d'une part, l'idéalisme absolu ou le scepticisme de l'autre. Condillac est plus près de l'idéalisme qu'on ne le sait à l'ordinaire. C'est bien lui qui déclare que : « soit que nous « nous élevions jusque dans les cieux, soit que « nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons « point de nous-mêmes, et ce n'est jamais que « notre pensée que nous apercevons (1). » Mais la France du XVIII[e] siècle, en général, dériva plutôt du côté du matérialisme, et ramena la psychologie à la physiologie. Il était réservé à Hume de tirer des prémisses de Locke, un scepticisme fondamental.

Cette déduction étant la plus rigoureuse et la plus profonde, la doctrine de Hume demeure, en philosophie pure, le résultat le plus essentiel du mouvement général des esprits, à la fin du dernier siècle. C'est pourquoi le sceptique Écossais a dans l'histoire une place considérable et assurée. Il a rendu à l'esprit humain cette espèce particulière de service qui consiste à conduire l'erreur jusqu'à ces limites

(1) *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, chap. 1[er].

extrêmes où elle frappe tous les regards, et se détruit elle-même par sa pleine manifestation. Un fait suffirait à constater l'importance de Hume. Les deux hommes qui ont renouvelé la science, Reid en Écosse, Kant en Allemagne, sont partis de Hume ; c'est Hume qui a été l'occasion du déploiement de leur pensée, ainsi qu'ils le déclarent eux-mêmes. Ils venaient inaugurer un mouvement nouveau dans la pensée philosophique, et l'un et l'autre ont compris que leur point de départ devait être la doctrine qui résumait le plus complétement le mouvement qui les avait précédés. L'empirisme conduit par Hume à ses conséquences dernières, et attaqué directement dans ces conséquences mêmes par les deux chefs de la philosophie contemporaine : telle est donc la signification générale d'un renouvellement de la science métaphysique dont les résultats sont loin de s'être encore tous produits. Quelle est la place de M. de Biran dans ce grand fait historique ?

M. de Biran procède directement du rameau de l'école sensualiste qui incline à la physiologie. C'est contre Condillac et ses disciples de France que porte, au début, tout l'effort de sa polémique. Mais bientôt la doctrine de Hume le frappe vivement. C'est la négation formelle du principe de causalité dans les écrits du sceptique Écossais qui lui donne la pleine conscience de la valeur de sa propre pensée ; et lorsqu'on considère l'importance qu'il attache à ce principe et l'attention qu'il donne aux arguments du sceptique, jusque dans leurs moindres détails, on se sent autorisé à dire qu'il est placé sur le

même terrain que Reid et Kant, que ses préoccupations sont au fond les mêmes que celles de ces philosophes illustres. M. de Biran représente donc la part de la France dans la grande réaction qui a conduit la philosophie au point où elle se trouve aujourd'hui. Il représente la part de la France, avant l'époque où vinrent agir sur ce pays, l'Écosse par Royer-Collard, et l'Allemagne par M. Cousin ; il accomplit la même œuvre de lutte et de restauration que Kant et Reid, mais il l'accomplit par d'autres voies.

La doctrine de l'*Essai sur les fondements de la Psychologie* est fort différente du *phénoménisme* des Écossais. Les Écossais insistent sur la règle de méthode qui veut que la science se borne à classer les phénomènes, à les réduire à leurs lois. S'ils parlent de s'élever en dernier lieu à la considération des causes, c'est en quelque sorte une inconséquence, car toute idée réelle de cause leur échapperait s'ils suivaient à la rigueur leur méthode exclusive d'observation et d'induction (1). Aussi, en rendant à la science de l'esprit humain des services réels, ils ne pouvaient fonder une école de métaphysique proprement dite, et ils n'y prétendaient pas. M. de Biran au contraire part de la cause,

(1) Recueillir les phénomènes épars que cet univers nous présente et les rapporter à leurs lois générales, tel est l'objet suprême de la philosophie... Les anciens considéraient la philosophie comme la science des *causes*, et cette fausse idée les conduisit à une foule de spéculations qui dépassent tout à fait la compétence des facultés humaines. (Dugald-Stewart, *Esquisses de philosophie morale,* Introduction.)

comme de la donnée primitive et immédiate du sens intime, et il détruit toute analogie entre la constatation des faits primitifs et le classement des phénomènes.

L'œuvre de Kant est plus profonde. Si on s'arrête à la *Critique de la raison pure*, Kant étudie l'esprit humain dans l'idée abstraite, séparée de son sujet d'inhérence. Il dresse le tableau des lois propres de la pensée, en dehors de la considération de l'être qui pense et de l'activité qu'il déploie pour penser. M. de Biran part de la réalité immédiatement certaine du sujet; il place le sentiment de la réalité avant tout élément de raison ; puis il détermine le sujet, non par la pensée, mais par la libre activité, donnée immédiate de la conscience et condition de toute idée.

Mais l'œuvre du grand philosophe allemand est loin d'être tout entière dans sa savante analyse de l'entendement. Sa mission, et il la comprenait ainsi, était de réhabiliter l'ordre moral, de l'établir comme base de toute la science du monde invisible. La doctrine de Kant est, je le pense, le plus grand fait philosophique qui se soit produit depuis Descartes, parce que Kant renverse les termes de la vieille théorie platonicienne sur les rapports de l'entendement et de la volonté; parce que le devoir, tel qu'il le comprend, est autre chose que l'idéal stoïcien ; parce qu'il a introduit en un mot des éléments nouveaux et de la dernière importance dans le mouvement de la pensée. Mais son œuvre reste incomplète, parce que ses abstractions mutilent l'unité de la nature

humaine ; il est réduit à creuser un abîme entre la raison pure et la raison pratique parce qu'il méconnaît le sentiment immédiat de l'être et de l'activité, qui a pourtant le même degré d'évidence que peuvent avoir l'idée et le devoir. Ces éléments méconnus par Kant, sont précisément ceux qui fixent d'une manière exclusive l'attention de M. de Biran. Aussi, les doctrines de ces deux métaphysiciens s'appellent et se complètent l'une l'autre. La doctrine du devoir réclame la doctrine de l'activité réelle, et la doctrine de l'activité ne réclame pas moins la doctrine du devoir. Ces vues réunies et complétées semblent porter, dans leur sein, les germes féconds d'une rénovation de la philosophie.

Quelle a été jusqu'ici la signification générale des grandes contestations de la pensée spéculative? L'école de Bacon et l'école de Descartes ont reproduit, dans les temps modernes, les systèmes opposés qui partagèrent, au moyen-âge, les réalistes et les nominaux, et, dans l'antiquité. Aristote et Platon ; c'est-à-dire que si elles ne représentent pas à elles seules toute la philosophie elles en représentent du moins les tendances les plus essentielles. Or, dans l'une comme dans l'autre de ces écoles, la volonté, la puissance efficace, la liberté, est le problème, le fait à expliquer, en partant ici de l'idée, là de la sensation qui sont les points de départ.

Il arrive, dans les deux cas, que le fait disparaît dans les explications qu'on prétend en donner. L'école de l'idée supprime la liberté qui ne peut trouver de place au sein du développement logique, et

dont l'admission constituerait une contradiction étrange dans un système qui prétend expliquer toutes choses *a priori*, c'est-à-dire d'une façon nécessaire. L'école de la sensation est inévitablement conduite à identifier la volonté avec le désir, ce qui est une manière autre mais non moins absolue de nier son existence. Ainsi la liberté se trouve niée également par les philosophes engagés dans des voies très-différentes, mais qui aboutissent, quant à ce point essentiel, au même résultat. Serait-il besoin d'ajouter que là où la notion de la liberté périt, la notion du devoir a les mêmes destinées ?

Il y a donc lieu à revendiquer les droits de l'ordre moral, non-seulement en opposition au sensualisme, mais en opposition aux tendances fondamentales de la philosophie tout entière. Certes, et c'est l'honneur de la pensée humaine, jamais l'image auguste du devoir n'a été voilée sans que d'énergiques protestations se soient produites en sa faveur. Mais autre chose sont les protestations du sens commun et de la conscience, autre chose sont les conceptions systématiques, et il demeure vrai que les deux écoles qui se partagent la science arrivent l'une et l'autre, malgré tous leurs efforts, à renverser les bases de toute moralité. De nos jours, le fait est plus manifeste encore qu'à l'époque de Kant. Hume avait conduit la doctrine de l'expérience à ses dernières conséquences. Il appartenait à l'école de Hégel de faire de même pour la doctrine de l'idée ; et nous avons ainsi la preuve complète que ces deux directions fameuses de la pensée, qui remontent jusqu'à

la Grèce, sont des voies fausses et dangereuses, puisqu'elles aboutissent également à nier les affirmations les plus immédiatement certaines de la conscience.

Que faire dans une situation semblable ? Chercher la vérité dans la conciliation de ces doctrines divergentes ? Mais, opposées sur tout le reste, elles conduisent également à la négation du devoir et de la liberté. Ce ne sera pas sans doute en superposant les ténèbres à l'obscurité qu'on obtiendra la lumière. Ce qu'il faut faire, c'est de profiter des graves leçons de l'histoire. Il faut entrer dans des voies nouvelles ; et, dans ce but, s'aider de l'œuvre inachevée de Kant (1), complétée par les vues fécondes de M. de Biran.

M. de Biran, par un procédé dont nul n'a plus profondément que lui vu les bases psychologiques et les résultats, M. de Biran change le point de départ de la science. La liberté était la question; elle devient l'axiôme. L'homme n'est intelligent que sous la condition d'être une puissance active et libre ; et contester ce fait primitif, au nom de la pensée et de la logique, c'est mettre la pensée et la logique en état de révolte contre leur source, contre la condition de leur existence. Si cette vue est juste, le fatalisme est

(1) La philosophie allemande a tiré la conséquence de la critique de la *Raison pure...* Il appartient à la philosophie contemporaine de féconder la meilleure moitié du kantisme, en construisant cette philosophie, dont Kant a donné le principe et le critère dans la *Critique de la raison pratique.* (Charles Secrétan, *Philosophie de la liberté.*)

vaincu ; or le fatalisme, comme on vient de le voir, n'est ni un point secondaire, ni un accident dans le développement de la philosophie. C'est l'ennemi secret que la science a toujours jusqu'ici couvé dans son sein ; c'est l'écueil contre lequel les écoles les plus illustres viennent échouer, le jour où elles arrivent au bout de leurs déductions.

M. de Biran professe le réalisme de l'être, de la force, de la vie. Or le monde vit, l'univers est déploiement de force et réalisation de puissance. C'est la grande vérité aperçue sans doute par plus d'un penseur, mais toujours compromise par le développement des écoles métaphysiques. C'est la vérité que le sensualisme nie, et que l'idéalisme méconnaît, l'idéalisme qui a noblement commencé, noblement poursuivi sa carrière en protestant au nom de l'esprit contre le culte de la matière ; mais que nous avons vu finir misérablement sous nos yeux par l'adoration de l'homme par l'homme, et qui jamais n'a réussi qu'à force d'inconséquences à introduire la vie dans l'immobilité de l'idée, et la liberté dans le *fatum* de la logique. Cette vérité méconnue, M. de Biran la relève et l'appuie par des considérations fortes et neuves... Voilà l'œuvre qui lui assigne une place dans les rangs de ces penseurs d'élite qui font avancer l'esprit humain, l'œuvre qui suffirait, malgré les graves lacunes de ses théories, à la gloire d'un philosophe. Il n'était pas toutefois au terme de son développement. D'autres perspectives encore devaient se dévoiler à sa pensée, et il le fallait pour que cette pensée manifestât sa fécondité.

Le point de vue de l'*Essai* était explicitement, ainsi qu'on l'a vu, le point de vue de l'empirisme, et l'empirisme lorsqu'il demeure conséquent à lui-même ne saurait être jamais qu'un germe stérile, inutilement déposé dans le sol de la science. Mais après avoir solidement établi sur le terrain de l'expérience, la vérité féconde de l'activité de l'être humain, M. de Biran allait passer outre, et reconnaître que l'expérience suppose et réclame quelque chose qui la dépasse.

TROISIÈME PÉRIODE.

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION.

1818 A 1824.

> Domine, fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.
>
> (SAINT AUGUSTIN.)

Vers le milieu de l'année 1812, M. de Biran ayant à peu près terminé la rédaction de l'*Essai sur les fondements de la Psychologie* quittait la sous-préfecture de Bergerac pour se fixer à Paris, où devait être dès lors et jusqu'à la fin sa résidence habituelle. Il y a lieu, dès ce moment, à répartir ses travaux entre deux catégories qui n'ont pas un caractère strictement chronologique. Plusieurs de ses écrits bien que postérieurs à 1812, ne sont pourtant quant à leur contenu que le prolongement de l'*Essai* : nous n'avons pas à y revenir (1). D'autres renferment les

(1) Les *Nouvelles considérations sur les rapports du moral et du physique de l'homme*, par exemple, bien que datant de 1821, ont, au fond, le caractère prédominant des écrits de la deuxième période. Ce fait s'explique aisément lorsqu'on sait que les *Nouvelles considérations* ne sont qu'un remaniement du Mémoire couronné à Copenhague en 1811.

germes plus ou moins développés des vues nouvelles qui caractérisent la troisième et dernière des périodes que nous avons établies dans notre exposé. Cette période ne commence qu'en 1818, époque où la préoccupation religieuse, réelle auparavant, devient décidément dominante; j'y rattache toutefois les travaux et les faits de toute nature, antérieurs à 1818, qui renferment, soit les causes, soit les signes précurseurs du dernier mouvement de la pensée du philosophe. Le lecteur voudra bien au reste se rappeler ce qui a été dit au début de ce travail, sur la valeur nécessairement relative des divisions établies dans le développement continu d'une pensée qui marche en avant, sans transition brusque et sans pas bien décisifs.

Lorsque M. de Biran vint se fixer à Paris, le mouvement intellectuel qui caractérise l'époque de la Restauration avait déjà commencé et trouvé les plus illustres de ses représentants : Châteaubriand, madame de Staël, de Maistre, de Bonald, l'abbé Frayssinous et d'autres encore. Littéraire, politique et religieuse dans ses débuts, comme je l'ai indiqué plus haut, la réaction contre les tendances du XVIIIe siècle commençait à se manifester dans le domaine propre de la philosophie. Nombre d'esprits ne partageaient plus les inébranlables convictions de Destutt de Tracy, et se refusaient à voir dans la doctrine de la sensation transformée le dernier mot de la science. Sans parler ici de l'œuvre propre de M. de Biran, dès 1801 l'écrit de Villers avait attiré l'attention de la France sur la doctrine de Kant et les derniers

développements de la philosophie allemande; en 1808, Prévost avait traduit Dugald-Stewart; en 1811 enfin, les cours de Laromiguière et de Royer-Collard s'étaient ouverts à la Sorbonne.

M. de Biran arrive à Paris précédé de sa réputation naissante, connu, estimé dejà des autres chefs du mouvement intellectuel de la France. Il se rapproche incontinent des hommes voués à l'étude de la philosophie. Bientôt il se réunit avec eux dans une société régulièrement constituée, où figurent, dès le commencement, MM. Royer-Collard, Ampère, Guizot, de Gérando, Thurot, Durivau, Maurice, Christian, Georges et Frédéric Cuvier, et un peu plus tard, MM. Cousin et Loyson. C'était là un milieu intellectuel bien différent de celui de Bergerac, et ce changement complet dans les circonstances du philosophe, devait avoir une action positive sur sa pensée.

Les relations de M. de Biran avec M. Cousin sont à cet égard le fait le plus important. Sans M. Cousin, Maine de Biran aurait été promptement oublié peut-être, malgré la haute estime de ses contemporains. Mais lorsqu'une parole qui avait autant d'éclat que celle de l'illustre professeur de la Sorbonne, nommait M. de Biran « un homme sans égal en « France pour le talent de l'observation intérieure, « la finesse et la profondeur du sens psychologi- « que, » et « le plus grand métaphysicien qui ait « honoré la France depuis Malebranche, » il y avait là plus qu'il n'en fallait pour fixer l'attention sur lui d'une manière durable. M. Cousin n'a pas seulement

été le principal instrument de la renommée de M. de Biran, il a fait plus : il a adopté, il a répandu plusieurs de ses idées, avec toute la puissance de son talent (1). Ainsi, tandis que les grands travaux du philosophe de Bergerac restaient en portefeuille, grâce à son séjour dans la capitale, le résultat de ses méditations agissait pourtant sur la marche de la philosophie beaucoup plus énergiquement que par le passé.

D'autre part, le séjour de Paris réagissait d'une manière sensible, sur sa propre pensée. Dans ses relations avec M. Cousin, il trouvait l'avantage du contact avec un esprit plus ardent, plus étendu que le sien, avec un homme voué avec zèle à l'étude de l'histoire des systèmes métaphysiques, et que les nécessités de l'enseignement portaient à envisager les questions sous toutes leurs faces. Auparavant déjà, la société philosophique lui rendant les communications avec son ami Ampère plus faciles, et le rapprochant d'intelligences aussi élevées que celles de MM. Guizot, Royer-Collard, Georges Cuvier, était de nature à activer beaucoup le mouvement de ses idées, dont un plus long isolement eût peut-être paralysé l'essor.

La solitude de son département lui avait procuré les avantages d'une spontanéité réelle ; une fois maî-

(1) M. de Biran avait communiqué ses manuscrits à M. Cousin, et l'influence de cette communication et des entretiens qui l'accompagnèrent, est extrêmement marquée dans les écrits de M. Cousin, qui datent de cette époque. Voir surtout le programme des cours de 1816 à 1817, et le fragment sur le langage, qui date de la même èpoque.

tre de ses propres conceptions, et bien au clair avec lui-même, il se trouvait dans les conditions les plus heureuses pour recueillir les bienfaits de l'échange et de la discussion des idées, sans que l'influence d'un nouveau milieu risquât de compromettre le caractère individuel et libre de son développement.

Cette influence d'un milieu nouveau et plus actif se manifeste d'abord en ce que M. de Biran discerne clairement les grands problèmes de l'ordre intellectuel que jusqu'alors un voile semblait avoir couverts à ses yeux. Nous avons vu que dans l'*Essai*, il avait distingué le *moi* de l'âme substance, la certitude de conscience dont il faisait sa base unique, de la certitude rationnelle dont il méconnaissait les droits. Mais il n'apercevait pas les conséquences de ce point de départ purement subjectif, et par suite ne lui demeurait pas invariablement fidèle. Il parlait de la force hyper-organique et de la résistance comme de *choses en soi;* il introduisait dans ses développements la croyance aux réalités objectives, sans se rendre compte qu'il fallait pour rester conséquent à ses prémisses ou renoncer à faire usage de ce point de vue, ou lui donner une place dans ses analyses. Il arrive maintenant à une idée nette de sa situation. Il indique quelque part (1), que c'est à Kant qu'il le doit; que c'est Kant qui lui a fait comprendre que la conscience nous manifeste seulement notre existence phénoménale, et nullement la substance de notre âme. Mais il est permis de

(1) Édition Cousin, tome II, page 297.

dire que ce résultat fut moins le produit spécial de telle lecture que la conséquence générale du séjour de Paris, et des discussions de la société philosophique en particulier.

Quant à la valeur de ce résultat, elle est considérable. Ce que M. de Biran reconnaissait en effet, c'est que l'empirisme ne peut atteindre aucune réalité, et que l'expérience interne, si on veut l'isoler de tout principe supérieur, ne révèle après tout que de purs phénomènes, à l'exclusion de toute réalité proprement dite, de toute substance durable. En approfondissant sa propre pensée, sous l'excitation des circonstances extérieures qui venaient hâter son développement naturel, il envisageait en face la lacune principale de ses analyses. Mieux il se rendait compte de la subjectivité absolue de son point de départ, et d'autant plus il reconnaissait la nécessité de donner, dans sa théorie, une base à la croyance aux réalités objectives. L'empirisme pur, en effet, amené jusqu'au scepticisme qui est sa fin légitime et dernière, ne peut trouver de place durable dans l'esprit humain. Notre foi à la réalité est invincible, et la tâche d'une philosophie sérieuse n'est pas de nier ou de méconnaître ce fait, mais de le constater et d'en tirer les conséquences.

M. de Biran aborde résolûment cette tâche. Ses efforts dans ce sens se manifestent surtout dans un écrit qui date de 1813 environ (1), écrit malheureu-

---

(1) *Rapport des sciences naturelles avec la psychologie.* Voir le catalogue raisonné à la fin du 3e volume, XIII.

sement inachevé, mais qui, joint aux indications tirées d'ailleurs, suffit toutefois pleinement à établir la phase nouvelle dans laquelle est entrée sa spéculation philosophique.

Il reconnaît donc qu'il est dans l'esprit humain un principe de croyance, qu'il nomme aussi *raison*, *faculté de l'absolu*, révélant les réalités, et nous mettant en rapport avec l'universel et le nécessaire. Ce principe est un *élément nouveau* à joindre à l'affection et au *moi* un système à part dont il faut assigner la place. Il y a, en un mot, une faculté de croire naturellement tournée vers l'absolu, en opposition au caractère relatif de la connaissance expérimentale. Demande-t-on les titres de cette faculté ? Elle se justifie par elle-même et au même titre que l'expérience. La certitude de la réalité objective s'impose à nous et nous ne sommes pas libres de la contester, plus que nous ne le sommes de révoquer en doute les phénomènes que l'observation nous manifeste. Comment s'assurer que notre connaissance répond à la réalité ? « Par la nécessité absolue où nous sommes de le croire. »

Ces déclarations sont explicites. Elles constituent un pas en avant prononcé, un désaveu complet de l'empirisme de l'*Essai*, une reconnaissance formelle de l'ordre rationnel et de ses droits.

On pourrait désirer que M. de Biran eût distingué deux éléments divers qu'il semble réunir : la présence dans l'esprit humain des idées et des principes *a priori*, qui constitue la raison, et la valeur attribuée à ces idées, à ces principes, comme à la réalité

objective des objets de nos représentations, qui constitue le fait de la certitude. Mais cette distinction qu'il omet, ou ne reconnaît pas d'une manière positive, est d'une importance moindre que la distinction à laquelle il arrive pleinement entre l'expérience et le jeu des facultés supérieures qui dépassent l'expérience et la rendent seules féconde et même possible.

Ce qui résulte, en premier lieu, de l'élément nouveau auquel il a fait sa part, c'est la réalité de la substance de l'âme, qui n'est pas le *moi*, mais dont le *moi* est la manifestation. Le fait de conscience ne donne à la vérité que le *moi*, mais sous le *moi* nous plaçons la substance de l'âme, nécessairement et non point d'une manière arbitraire ou en vertu d'une hypothèse. Vient ensuite la réalité de la substance corporelle qui ne se manifeste à aucun de nos sens, mais que nous sommes contraints d'admettre comme le support et le sujet d'inhérence de toutes les qualités sensibles. M. de Biran s'élève ensuite à la considération des lois nécessaires de la pensée, des notions universelles et des principes, entre lesquels le principe de causalité conserve le premier rang. Il ne renonce pas à ses vues précédentes : les notions fondamentales sont bien toujours à ses yeux des expressions du fait primitif; mais les données du fait primitif se transforment, sous l'action de la faculté de l'absolu, et revêtent un caractère d'universalité et de nécessité qu'elles ne sauraient tirer d'un fait quelconque. Le caractère nécessaire de l'ordre logique, dans son opposition à la sphère de la liberté, est aussi nettement indiqué.

L'acte n'est pas l'idée, et l'effort ne crée pas plus les notions et les lois de la pensée, que le fait d'ouvrir les yeux ne crée la lumière. « Ouvrir les yeux de « l'esprit, les diriger du côté d'où vient la lumière, « les tenir fixés sur l'objet, voilà tout ce que nous « pouvons, et en quoi consiste la liberté. »

Il y a donc deux ordres à reconnaître : l'ordre de la connaissance ou l'expérience (ces deux termes paraissent synonymes pour M. de Biran), et celui de la croyance ; et ces deux ordres ont des lois inverses. Pour connaître il faut agir : telle est la donnée fondamentale de la psychologie, de telle sorte que l'acte est vraiment primitif au point de vue de la connaissance. Mais pour agir, il faut être : telle est la donnée nécessaire de la croyance; de telle sorte que si l'acte est primitif quant à la connaissance, l'être qui agit est conçu nécessairement comme antérieur à son action, et devient le vrai primitif au point de vue de la croyance. « Ce que nous connaissons a son prin- « cipe nécessaire dans ce que nous ne connaissons « pas (d'une connaissance expérimentale), mais que « nous croyons exister. » Il y a plus ; non-seulement l'absolu de l'âme est donné dans la manifestation du *moi*, mais la personne consciente ne peut prendre possession d'elle-même, sans se concevoir comme une existence limitée, par opposition à l'existence infinie qui devient le vrai primitif pour la croyance. « L'infini, l'éternel est donné à notre âme, comme « elle est donnée à elle-même quant au fond de son « être. Avec la perception de la personne, ou le fait « primitif de la conscience, commence le déterminé,

« le fini, qui est conçu ou représenté par limitation « dans l'infini. »

En vertu de la nécessité de la pensée qui met un absolu sous toute manifestation phénoménale, la connaissance ne peut avoir lieu sans que la croyance se manifeste immédiatement et indivisiblement. D'autre part, sans la connaissance, la faculté de croire n'entrerait jamais en exercice. Les deux éléments sont donc intimement unis dans toute connaissance réelle; mais dans leur union ils demeurent profondément distincts, et ne sortent l'un de l'autre par aucune transformation. L'empirisme, tant interne qu'externe, sans nul principe de croyance, ne donnera jamais l'universel et le nécessaire. Mais l'universel, le nécessaire, l'absolu, objets de la faculté de croire qui ne se manifeste qu'à l'occasion de l'expérience, ne sauraient devenir en eux-mêmes et dans leur abstraction le point de départ de la science. Nous n'en possédons pas une notion telle qu'il soit possible d'en déduire les existences réelles et qu'une science *a priori* puisse remplacer l'observation des faits. Les notions universelles et nécessaires échappent à l'empirisme; les existences réelles échappent à l'étude exclusive de ces notions et de leurs conséquences logiques.

Ainsi s'exprime M. de Biran.

Il est donc arrivé, comme nous le disions, à reconnaître formellement l'existence, la place et les droits de l'ordre rationnel dans l'ensemble des manifestations de l'esprit humain. Les dernières phases de son développement une fois connues, il ne sera plus

permis de reproduire l'affirmation de M. Cousin, qu'il « a passé à côté de la raison, » et de chercher dans ce fait la cause de son mysticisme. Son mysticisme, si on veut user ici de ce terme, a des racines tout autrement profondes : on le verra sous peu.

Les spéculations philosophiques de la seconde période étaient restées dans une sphère où l'élément théologique ne trouvait aucune place. Mais l'idée de Dieu, étrangère aux expositions systématiques de l'écrivain, grandissait dans l'âme de l'homme (1). La considération des vérités absolues venait offrir au système et à la vie l'occasion de se rencontrer et de s'unir. Cette rencontre caractérise la crise qui sépare la troisième période proprement dite, du mouvement de la pensée qui en est le préliminaire.

« La cause des existences, » écrit M. de Biran en 1818, « objet propre de la raison, ne peut être con-« çue par elle que comme nécessaire, une, absolue, « éternelle et immuable, car c'est cela même qui « constitue l'objet de la raison. Toutes les vérités « nécessaires que notre esprit trouve telles, et qu'il « ne fait pas, ont le caractère essentiel d'éternité et « d'immutabilité ; elles étaient avant que l'esprit les « conçût ; elles sont les mêmes alors qu'il cesse de « les apercevoir ; elles seraient encore quand aucune « intelligence finie, faite comme la nôtre, ne les « comprendrait. Comment et où pourraient-elles « donc subsister, s'il n'y avait pas un être infini, « immuable, en qui seul elles subsistent comme

(1) Voir la vie de M. de Biran.

« des attributs dans leur sujet, en qui seul elles « peuvent toujours et parfaitement être enten« dues (1) ? »

Voilà la place de l'idée de Dieu parfaitement marquée. Mais la notion de cet être souverain n'est pas suffisamment déterminée par les lignes qui précèdent. Le sujet d'inhérence des idées universelles, l'objet propre de la raison peut n'être en effet que la substance infinie de Spinosa. Mais le panthéisme, cet écueil toujours voisin de la spéculation métaphysique, et contre lequel, malgré le cri de la conscience humaine, les écoles les plus célèbres vont incessamment se briser, le panthéisme n'était pas à redouter pour M. de Biran.

Le besoin personnel de religion avait devancé chez lui, sa biographie en fait foi, toute recherche scientifique sur le principe de l'univers; c'est avec une âme pieuse qu'il aborde les questions théologiques. Aussi, bien que l'idée de Dieu prenne place dans sa doctrine par l'intermédiaire des notions universelles de la raison, il déclare que la conception de l'être absolu par la seule intelligence, est une conception insuffisante et pleine de périls. « Lorsque notre faible intelligence entreprend seule « de s'élever jusqu'à Dieu et cherche à le saisir dans « son idée propre, elle retombe sur elle-même dé« couragée, accablée, et comme dans cet état de ver« tige qui s'empare de nous à la vue du plus pro« fond abîme. Dieu ne peut se manifester à l'esprit

(1) Cette citation et les quatre suivantes sont tirées des *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion.*

« que par l'intermédiaire du cœur. C'est le senti-
« ment qui est le médiateur entre la pensée de
« l'homme et l'infini, l'absolu qu'elle a pour objet.»
Et ailleurs : « A la notion de cause infinie et absolue
« des existences, se joignent les sentiments de sym-
« pathie, de confiance et de respect qui fondent les
« rapports de famille et de société. Tout grand, tout
« infini qu'il est, Dieu conserve avec l'homme les
« relations de père, de monarque de cette grande
« cité, dont tous les hommes sont à la fois enfants
« et sujets. » Le panthéisme est si contraire aux be-
soins de la nature humaine, que le polythéisme lui
est préférable : « En tant qu'il multiplie les puis-
« sances invisibles, objet de crainte comme d'espé-
« rance ou d'amour, le polythéisme peut s'allier
« avec le sentiment moral ou en être séparé, mais
« il ne tend pas à le détruire; c'est la religion de
« l'imagination et de la raison dans l'enfance. Le
« panthéisme qui méconnaît ou nie la personnalité
« pour réduire tout à l'idée collective et abstraite de
« substance, exclut les unités par excellence : Dieu
« et le *moi*. C'est la nullité absolue de religion
« comme de morale ; c'est le produit monstrueux de
« la raison dans toute sa force qui, d'un faux point de
« départ, va par une route longue et laborieuse, au
« dernier terme de l'absurde. Le sentiment moral et
« religieux disparaît du cœur de l'homme ; c'est la
« mort complète. Et, après avoir enlevé tout ce qui
« donne du prix à l'existence, le panthéisme fait très-
« bien de nous enlever l'existence elle-même et de
« nier que nous soyons de véritables personnes. »

C'est ainsi que les besoins du cœur et la voix de la conscience conduisent M. de Biran, dès qu'il a introduit l'élément religieux dans le cercle de ses recherches, à confesser le Dieu vivant et vrai, en face du dieu mort du panthéisme. Il faut toutefois le reconnaître, les paroles qu'on vient de lire sont l'expression des besoins de l'homme, plutôt que le résultat des pensées du métaphysicien ; mais le métaphysicien aussi a, dans sa doctrine, les bases d'un théisme sérieux, et il s'en rend compte.

Dans l'*Essai*, les systèmes métaphysiques étaient répartis en deux catégories : la philosophie *a priori* et la philosophie de l'expérience. La manière dont chaque école envisage le fait primitif de la connaissance était le principe de la division. Dans la période qui nous occupe, M. de Biran établit encore deux classes de systèmes, mais en partant d'une autre base. Le principe de la division nouvelle est la considération du concept ontologique qui sert de base aux théories, et il en signale deux : le principe de la substance et celui de la cause.

La substance est l'être considéré comme le support passif de certains modes ou attributs qui lui appartiennent par sa nature même, c'est-à-dire nécessairement : c'est la conception dont Spinosa a épuisé les conséquences. En tant qu'on le considère uniquement comme substance, l'être absolu est destitué de tout principe de liberté ; et il importe peu, sous ce point de vue, qu'on conçoive la substance matériellement, comme le support de qualités sensibles, ou logiquement, comme l'idée suprême qui

contient en soi toutes ses conséquences. Dans un cas comme dans l'autre, il n'y a pas d'acte, de cause, de volonté dans l'univers, mais la simple manifestation d'une nature éternelle et nécessaire. Telle est la base du panthéisme, résultat commun du matérialisme et de l'idéalisme, dans leurs conséquences dernières.

L'idée de cause est, par opposition, la base commune des conceptions théistes. L'être absolu étant considéré comme cause, l'acte, la volonté, la liberté reparaissent et prennent place dans le monde. Le fondement essentiel de tout système métaphysique est donc l'idée première, la base fondamentale sur laquelle il s'appuie pour expliquer l'univers. « La « question entre la substance et la cause est celle « de la vie et de la mort. »

Or, M. de Biran est le défenseur et l'apôtre de la causalité. Il a établi que l'acte libre est la condition de la personnalité ; la personnalité la condition de la connaissance, et ses vues psychologiques ont, quant à la question suprême des existences qu'il aborde maintenant, des conséquences qui s'offrent d'elles-mêmes à la pensée. « Personne, dit-il, ne « peut nier qu'il n'entre beaucoup d'intelligence et « d'esprit dans la manière dont les parties de la na- « ture vivante ou morte sont formées ou coordon- « nées ; mais il y a des hommes qui supposent que « la personnalité, ou la connaissance de soi-même, « n'est pas une condition nécessaire de l'intelligence; « et quoiqu'ils voient de l'ordre et de l'intelligence « dans la nature, ils n'en croient pas moins que cette

« nature est complétement aveugle, et n'a rien au-
« dessus d'elle. Voilà pourquoi il est essentiel, pour
« commencer la philosophie, de remonter jusqu'à
« l'origine de la personnalité, comme condition né-
« cessaire de toute intelligence. Ceux qui n'admet-
« tent pas la personnalité de Dieu, ou qui nient que
« Dieu entende ce qu'il est, sont athées, alors même
« qu'ils attribuent la plus haute intelligence ou la
« pensée infinie à Dieu, comme au grand tout. »

Voilà le passage de la psychologie à la théologie clairement exprimé. La question est assez sérieuse pour qu'il ne soit pas hors de propos de s'y arrêter quelques instants.

Toute conception théologique a nécessairement deux éléments distincts : l'idée de l'être nécessaire qui est le principe formel de cette conception, et une détermination de l'être qui en est la matière. L'idée de l'être nécessaire, ou l'idée de l'être infini, (qui n'est qu'une des faces de la précédente puisque l'être par soi ne saurait avoir de limite) est l'essence même de la notion théologique ; elle demeure identique pour le théisme et le panthéisme également ; elle est, comme je le dis, l'essence abstraite, ou ce que j'appelle la *forme* de l'idée de Dieu. Mais l'idée de l'être infini dans son abstraction, ne renferme aucun principe de développement. Lorsque le panthéisme, sous sa forme la plus sérieuse, entreprend de fonder sur cette seule base un système des choses, il ne reconstitue le monde qu'au prix d'une inconséquence manifeste. Les concepts abstraits du nombre et de l'espace sont d'une fécondité telle que toutes les

sciences mathématiques en découlent par la seule vertu de la logique. C'est là, sans doute, l'analogie qui a conduit tant de métaphysiciens à tenter l'explication de l'univers par la seule vertu d'un concept *a priori* suivi dans ses conséquences. Mais l'analogie en ce cas est trompeuse, il n'y a pas de parité entre les mathématiques et la science des réalités ; et du concept abstrait de l'être infini, la logique ne saurait rien tirer légitimement que l'affirmation même de ce concept. Parménide posant l'*un* comme inexplicable et le *multiple* comme illusoire, a dit le dernier mot de cette doctrine. Pour que le monde puisse être compris comme procédant de son principe, il faut que ce principe soit déterminé de quelque manière ; qu'il ne soit pas seulement l'être, l'être infini, mais l'être réalisé dans une nature donnée dont l'infini devient le caractère. C'est cette détermination de l'être divin, à laquelle la logique pourra rattacher ses déductions, que je nomme la *matière* de la conception théologique.

Cette détermination de l'être, à quelle source sera-t-elle puisée ? Le matérialisme laissé de côté, elle sera nécessairement empruntée à quelque fait de conscience, puisque toute détermination réelle, par cela qu'elle est réelle, ne peut que se rattacher à une donnée de l'expérience. La matière de la notion de Dieu sera donc prise dans un des faits généraux que le sens intime nous révèle comme constituant notre existence propre et qui sont susceptibles de revêtir dans notre pensée, le caractère de l'infini. Il y a toujours, dans notre idée de Dieu, un élément an-

thropomorphique par lequel nous saisissons l'existence absolue comme réelle, à côté de l'élément spécialement théologique de l'infini. Cette pensée n'a rien qui doive surprendre ceux qui pensent que l'homme est fait, dans un sens quelconque, à l'image et à la ressemblance de Dieu. D'ailleurs, l'esprit humain tente de vains efforts pour sortir de cette position. S'il conçoit l'absolu comme un principe réel dont le monde puisse procéder, par un mouvement que la pensée reproduit, il faut bien que l'absolu soit déterminé par un élément d'expérience qu'il puise en lui-même. S'il aspire à dégager l'idée de Dieu de toute donnée d'expérience, il n'y trouve que l'être infini, dans son abstraction, et, encore une fois, de l'infini abstrait rien de réel ne procède pour notre pensée.

S'il en est ainsi, le premier élément de la conception de Dieu, le nécessaire ou l'infini restant identique, les variétés des systèmes théologiques dérivent du second élément, ou de la détermination de l'être par un élément emprunté à la psychologie. Voilà pourquoi la psychologie est bien, en un sens, le point de départ de la science, pourquoi la manière dont l'homme se conçoit lui-même détermine la manière dont il conçoit Dieu et l'univers.

Dans la doctrine psychologique la plus généralement reçue par les écoles spiritualistes, doctrine qui remonte au moins jusqu'à Platon, la raison est le principe fondamental de notre existence, et la volonté un agent qui produit au dehors et réalise ses conceptions. L'homme, diraient volontiers les secta-

teurs de cette doctrine en modifiant une parole de M. de Bonald, l'homme est une intelligence servie par une volonté. En revêtant du caractère propre de l'idée théologique les éléments de l'homme ainsi conçus, on est conduit à définir l'être divin comme une intelligence infinie ayant la toute-puissance à sa disposition. Une fois engagée dans cette voie, la philosophie est forcément conduite au déterminisme, ou, en d'autres termes, à la négation de toute liberté.

Toutes les réserves au moyen desquelles on essaye, dans un tel système, de sauvegarder la liberté humaine, tombent d'elles-mêmes, lorsqu'il s'agit du souverain être dont la perfection est l'essence. L'intelligence divine est conçue comme primitive, sinon quant au temps du moins quant à la nature, et la volonté ou la puissance comme subséquente et se réglant d'après les lois de l'entendement éternel. Comment admettre dès lors que la puissance de l'être parfait ne soit pas invariablement dirigée par la considération du bien que l'intelligence lui présente? Et l'intelligence procédant par les lois invariables de la logique, comment ne pas reconnaître que la puissance divine dépend en dernier ressort de ces lois, c'est-à-dire qu'elle est en tout et absolument nécessitée; c'est-à-dire que le fond de toutes choses est l'*idée*, détermination primitive et fondamentale de l'être; c'est-à-dire enfin que la logique non-seulement absorbe la métaphysique, mais encore est identique à la réalité même dans sa plus haute expression? Telles sont les conséquences pressenties par le génie de Leibnitz

comme l'abîme vers lequel son système l'entraînait. Cet abîme, il n'a pas réussi à l'éviter, bien qu'il fût Leibnitz, et aucun de ceux qui adoptent les bases générales de sa théorie ne sauraient l'éviter mieux que lui.

La doctrine de M. de Biran, en posant une autre base psychologique, conduit à une autre théorie de la nature divine. Le point essentiel de cette doctrine est l'affirmation que c'est la puissance active et non la pensée qui est le primitif et le fondamental dans la constitution de l'esprit humain, ou tout au moins qu'il est impossible de concevoir l'intelligence comme antérieure à la liberté, soit quant au temps, soit quant à la nature. Revêtons cette donnée du caractère théologique : nous obtiendrons la notion d'un être absolu, dont la nature fondamentale est la puissance et non l'idée, ou, pour réduire l'assertion à ses justes limites, d'un être absolu dans lequel l'idée ne pourra jamais être dite avoir aucune priorité sur la volonté. Dès lors, le déterminisme sera coupé par sa racine, c'est-à-dire que la victoire sur le fatalisme, commencée sur le terrain psychologique, ira porter ses conséquences dernières dans la théorie de l'être divin. En effet, si la puissance en soi, c'est-à-dire la puissance libre appartient à la détermination première du principe de l'univers, Dieu demeure incompréhensible dans les profondeurs de son essence ; l'exercice de son pouvoir primordial échappe à toute détermination *a priori*, non-seulement parce que Dieu est infini, mais surtout par cela seul qu'il est puissance libre. Et qu'on veuille bien le remarquer, rien dans cette

thèse ne vient renverser ce qu'il y a de beau et de solide dans les nobles doctrines de Platon et de Leibnitz. Dieu se manifeste à nous par les lois de l'intelligence, et ces mêmes lois il les a réalisées dans l'univers. Il existe un accord parfait entre l'esprit, la nature et les pensées de l'Être éternel, source première et cause absolue de l'ordre intelligible comme de l'ordre matériel. La science doit parcourir le cercle immense qui embrasse à la fois le monde, l'homme et l'intelligence suprême et les réunir dans une merveilleuse harmonie. Mais au-dessus de cette harmonie, au-dessus de la pensée et du monde, le Tout-Puissant demeure dans l'inaccessible lumière de sa suprême liberté. Le dernier acte de l'âme humaine, lorsqu'elle remonte vers le principe premier des êtres, n'est ni un fait d'intelligence, ni une extase mystique, mais un acte d'adoration, sentiment unique qui répond à une conception unique aussi, celle de la puissance suprême.

La logique se meut donc dans une sphère qui n'atteint pas l'existence absolue, et qui ne peut remonter au delà du monde créé jusqu'à l'acte même de la création qui enveloppe à la fois l'esprit et la matière. Toute prétention de déterminer *a priori* les décrets du Tout-Puissant et de leur imprimer, par là même, le cachet de la nécessité, est une prétention vaine, car le rapport de la pensée et de l'acte dans l'essence de Dieu passe notre savoir. Les fausses lueurs du fatalisme se dissipent, et la raison qui voit ses bornes s'arrête devant une barrière infranchissable. La dernière manifestation de sa force consiste

à reconnaître la cause de son impuissance, et la liberté est sauvée dans le mystère de l'origine des choses.

Telles sont, je ne dis pas les affirmations explicites de M. de Biran, mais les conséquences légitimes de ses vues. L'autorité de son nom, et le fait qu'il est engagé dans une voie semblable par le résultat de la pure observation psychologique, et en dehors de toute vue systématique, inclineront peut-être quelques esprits à penser qu'il y a lieu à remettre à l'étude une question que l'on considère souvent comme jugée. La psychologie de M. de Biran se rencontre d'une manière frappante avec la théologie de Descartes. Ce grand génie, malgré la direction générale de sa pensée, n'a cessé d'affirmer et d'affirmer avec insistance que la liberté divine est absolue et surpasse toute compréhension. C'est le traiter trop légèrement, ce me semble, que de ne voir dans cette assertion si grave qu'un souvenir de l'enseignement de ses maîtres, une opinion reçue dont dont il n'aurait pas calculé la portée (1). On est souvent bien prompt à donner sur ce point gain de cause à Leibnitz contre son maître, et à célébrer comme un progrès la doctrine par laquelle Male-

(1) Voir l'*Histoire de la philosophie Cartésienne*, par M. Francisque Bouiller, tome I, page 88. — Cet auteur n'a pas suffisamment apprécié, dans mon opinion, l'importance de la doctrine de la liberté de Dieu dans l'économie générale de la théorie de Descartes. Je ne puis aborder ici une discussion de cette portée. Les vues d'un homme tel que M. Bouiller, surtout lorsqu'elles sont le résultat de longues études, poursuivies avec une noble persévérance, ne se réfutent pas, en passant et sous la forme d'une note.

branche a précipité la philosophie dans les voies qui conduisent à Spinosa.

Je n'ai pas, du reste, la pensée d'aborder ici au fond, et pour mon propre compte, l'examen de ces hauts problèmes : une telle étude sortirait du cadre d'une simple introduction. Il suffit d'avoir montré comment M. de Biran, dégagé définitivement des liens de l'empirisme, se trouvait en face des grandes questions de la nature et du principe des choses, et pouvait puiser dans ses doctrines psychologiques les prémisses d'un système de Dieu et de l'univers. Le mouvement naturel de sa pensée semblait le pousser à déduire de ses idées fondamentales une théorie dont les besoins de son cœur, les idées de sa raison, et ses observations fécondes sur la nature de l'homme, auraient formé les bases, en un mot, une théologie naturelle qui n'aurait certes manqué ni d'importance, ni de nouveauté (1).

Cette voie ne fut pas la sienne. Observateur bien plus que logicien, se plaisant moins à développer un principe dans ses conséquences qu'à explorer toujours plus profondément le terrain des réalités, il ne s'enferma pas dans sa doctrine acquise comme dans

(1) J'emploie ici, à dessein, les termes de *Théologie naturelle*, au lieu de celui de *Théodicée*, qui tend à prévaloir dans l'usage. Le terme Théodicée a un sens précis, conforme à son étymologie, et qu'il faut lui laisser. Les preuves de l'existence de Dieu, et la théorie des attributs de l'Être divin ne font pas partie de la Théodicée, mais de la Théologie naturelle dont la Théodicée est une des parties. Il n'y a nul motif valable pour se soustraire, sur ce point, à l'autorité de l'Académie française, dont le Dictionnaire porte : « *Théodicée*, Justice de Dieu. — *Théologie naturelle*, se dit « de ce que la raison nous apprend de l'existence et des attributs

les murailles d'une forteresse. A l'horizon toujours ouvert de sa pensée, il entrevit des problèmes nouveaux et déjà sur le seuil de la religion naturelle, il passa outre et finit par aborder le domaine propre de la foi des chrétiens. C'est ce pas dernier et décisif de sa pensée qui doit maintenant fixer notre attention. Abordons les considérations générales nécessaires pour le mettre en pleine lumière. Nous nous éloignerons pour quelque temps de M. de Biran, mais ce ne sera que pour revenir à lui avec des vues plus claires et plus précises sur la marche de son esprit.

Quel est le principe de la religion naturelle, scientifiquement professée et réduite en corps de système? C'est l'affirmation que la raison établit par ses ressources propres toutes les grandes doctrines nécessaires à l'homme : Dieu, le devoir, la nature, l'origine et le remède du mal, l'immortalité, la justice à venir, de telle sorte que, en dehors de la tradition et sans rien emprunter à la doctrine révélée, l'homme découvre une réponse suffisante aux problèmes qui naissent des exigences de sa nature et des mystères de sa destinée. Il est essentiel d'observer que nier le principe de la religion naturelle, ou la suffisance

---

« de Dieu. » Ce n'est que depuis quelques années, dit M. Franck, (*Dictionnaire des sciences philosophiques*, article *Théodicée*), « que le nom de Théodicée a été mis en usage dans notre ensei-« gnement public pour désigner la quatrième et dernière partie de « la philosophie, celle qui traite à la fois de l'existence et des at-« tributs de Dieu, de ses attributs métaphysiques aussi bien que « des attributs moraux. » Quelle que soit l'autorité de l'Université de France, elle doit céder, sur ce point, à l'autorité de l'Académie française, dont la décision se trouve en ce cas confirmée par l'usage ancien, et la valeur propre des termes.

de l'esprit humain dans la sphère des questions religieuses, ce n'est point nier la valeur de la raison, et prendre place au rang des adversaires de la philosophie. On peut rendre justice aux efforts par lesquels les sages se sont élevés à la conception de l'infini, à la possession de l'idéal ; on peut lire avec une âme émue les grandes pages de la philosophie antique, éprouver une sympathie vraie pour ceux qui, de nos jours, parlant comme ils savent de Dieu, de l'âme, de l'avenir à un siècle indifférent et sceptique, s'efforcent d'élever à de plus hautes pensées des hommes plongés dans la poursuite des intérêts matériels ; on peut faire toutes ces choses et croire toutefois qu'en présence des aspirations les plus hautes du génie païen, et des combinaisons les plus savantes de notre théologie naturelle, il reste pour l'intelligence des questions du premier ordre qui ne sont pas résolues, pour l'âme des besoins immenses qui ne sont pas satisfaits.

De ce que l'on ne croit pas à la suffisance de la raison dans les questions religieuses, il ne résulte en aucune manière qu'on mette sur le même rang toutes les doctrines étrangères à la foi révélée, que, sacrifiant l'évidence aux exigences d'une cause ou au fanatisme d'une opinion, on efface la ligne qui sépare la lumière des ténèbres, on ne sache plus distinguer les nobles tendances du spiritualisme des aberrations de l'esprit qui ne connaît que la matière, ou la sagesse d'une philosophie qui s'inspire des besoins réels de la conscience du délire orgueilleux d'une pensée qui ne connaît plus de frein. Nous n'en

sommes pas réduits, comme voudraient le faire penser une théologie extrême ou une philosophie non moins excessive dans ses prétentions, à choisir entre une soumission aveugle à une tradition qui remplacerait toute science, et une science exclusive de toute reconnaissance des droits de la tradition et de la foi religieuse. Il est permis de penser que la lumière de la raison se concilie avec une lumière plus haute, et les noms des philosophes qui acceptèrent ce point de vue ont sans doute autant de poids que le nom des hommes qui ont voulu proclamer le divorce de de la science et de la foi. Il y a chez les défenseurs du système de la religion naturelle beaucoup d'intelligence et de savoir : on serait mal placé pour le contester aujourd'hui. Mais quelle que soit leur habileté, il leur manque une vue sérieuse et profonde de deux ordres de faits essentiels : l'histoire des idées et l'état de la nature humaine.

Et d'abord l'histoire des idées. La connaissance du vrai Dieu, du Dieu source unique des existences, créateur absolu de l'univers, du Dieu qui demeure dans la plénitude de sa liberté, en dehors d'un monde qui n'existe toutefois que par l'acte continu de son pouvoir, cette connaissance n'a été dégagée de tous les nuages et positivement formulée que par la prédication chrétienne ; de nos jours encore, elle n'existe que là où directement ou indirectement le Christianisme exerce son influence. Lorsqu'on veut savoir quelle est, au juste, la position de la raison humaine à l'égard du problème théologique, la manière la plus sérieuse et la plus utile d'aborder la question

est sans doute l'étude des faits. Or, où existe le monothéisme proprement dit, en dehors de l'action directe de la doctrine révélée sur les nations chrétiennes, et de son action indirecte et positive toutefois sur les nations musulmanes? Où en sont à cet égard, de nos jours, ces grandes sociétés de l'Asie, qui ont derrière elles tout un passé de culture littéraire et philosophique? Où en étaient à cet égard, dans l'antiquité, je ne dis pas le peuple, mais les penseurs d'élite qui s'élevaient au-dessus des superstitions du vulgaire, et semblent avoir poussé à leurs dernières limites les conquêtes de l'esprit humain? Écoutons, non pas les apologistes de la religion qu'on suspecte facilement de partialité en pareille matière, mais les représentants les plus accrédités de la science, et les défenseurs de la philosophie : « On méconnaîtrait les diffé« rences les plus essentielles, » dit le docteur Ritter, si « l'on croyait que la manière dont Dieu est pensé par « les philosophes païens, est la même que celle dans « laquelle la religion chrétienne nous apprend à le « penser, » et il développe son assertion en montrant dans les doctrines les plus pures de l'antiquité une limitation de Dieu dans son rapport au monde, ou, en d'autres termes, un dualisme qui subsiste et lutte contre le sentiment de l'unité de l'être divin (1). « Chose « singulière! » s'écrie M. Émile Saisset, « dans cette « fécondité prodigieuse de systèmes philosophiques

---

(1) Considérations générales sur l'idée et le développement historique de la philosophie chrétienne, par le docteur Henri Ritter, traduit de l'allemand par Michel Nicolas, pages 29 et suivantes.

« dont l'histoire de l'antiquité nous retrace les des-
« tinées, on ne rencontre sur ce grand problème,
« (celui de la création) que deux idées vraiment ori-
« ginales et distinctes : l'idée dualiste qui suppose
« deux principes co-éternels, Dieu et la matière ; et
« l'idée panthéiste qui fait du monde une émana-
« tion, un développement de la substance divine...
« La métaphysique chrétienne rencontra ces deux
« adversaires, le dualisme et le panthéisme, et les
« combattit tous deux avec une égale vigueur. Con-
« tre le dualisme, elle établit la parfaite unité du
« premier principe ; contre le panthéisme, elle
« maintient la distinction radicale de Dieu et du
« monde (1). » C'est-à-dire, en deux mots : le vrai Dieu, dans la plénitude de sa puissance et dans son unité, demeure voilé pour la pensée antique, il est proclamé par le christianisme. C'est bien là le fidèle resumé de l'histoire.

---

(1) *Manuel de philosophie à l'usage des colléges*, 1re édition, pages 469, et 470. Ces vues historiques si nettement formulées par M. Saisset, ont la plus haute importance dans la question des rapports de la religion et de la philosophie. On sait que cette question a toujours été l'une de celles auxquelles M. Saisset a consacré avec prédilection une large part de son beau talent ; et puisque je m'appuie ici de l'autorité de son nom, je croirais manquer de loyauté en taisant qu'il n'a pas toujours émis sur ce sujet des vues identiques. Il affirmé en effet (*Essai sur la philosophie et la religion au* XIXe *siècle*, pages 309 à 311), que « la philosophie « grecque a découvert et mis au monde, toutes les grandes vérités « religieuses. » Mais le monothéisme et la création sont, sans contredit, des vérités religieuses de première classe. Si la philosophie grecque les a ignorées, elle n'a donc pas mis au monde toutes les grandes vérités religieuses. Il faut choisir entre deux assertions qui semblent s'exclure, et c'est à l'étude impartiale de l'histoire à déterminer le choix, puisqu'il s'agit d'un fait.

L'antiquité avait trouvé dans la raison l'unité, l'infini, l'éternel, le nécessaire, ces notions qui sont la raison même dans son essence. Je suis loin de nier qu'il n'y ait développement et progrès dans la sagesse des anciens; mais ce progrès a un terme qu'il ne dépasse pas; les penseurs de la Grèce et de Rome n'étaient pas parvenus à concevoir la création absolue, cette doctrine en dehors de laquelle le monothéisme vrai ne saurait subsister. Aussi, la science païenne dans sa plus haute expression tend à la connaissance de Dieu sans y parvenir, se perd dans le problème sans issue pour elle de la co-existence du monde et de l'être absolu, et ne possède, sur la question la plus haute que puisse poser l'esprit humain, que des lueurs mêlées de ténèbres qui ne sont pas une lumière. De là son impuissance à fonder une doctrine, non-seulement pour les masses populaires, mais pour l'élite des intelligences.

Qu'après avoir passé par Socrate et Platon, on lise avec soin le *De natura Deorum* de Cicéron, on verra quelles étaient, au moment où l'Évangile allait paraître, les notions théologiques répandues et discutées dans la classe la plus éclairée de la société grecque et romaine. On verra si, dans les conditions actuelles de la nature humaine, la connaissance du vrai Dieu se manifeste d'elle-même à la réflexion. Lorsqu'on passe de Platon à saint Augustin, comme étant avec de simples nuances les défenseurs d'une même cause spiritualiste, on franchit sans le voir un véritable abîme, celui qui sépare l'idée du Dieu

des Chrétiens des conceptions antiques du principe de l'univers.

Dira-t-on que la raison progresse, et que, au temps où nous sommes, nous trouvons naturellement en nous dans leur pleine évidence des vérités voilées encore pour les sages de l'antiquité? Il faudrait expliquer alors pourquoi le progrès a été si brusque et s'est accompli d'une seule fois et tout entier; car notre théologie naturelle n'a jamais fait un pas au delà de la notion théologique des Chrétiens. Il faudrait expliquer pourquoi le progrès s'est concentré dans l'enceinte d'une seule culture religieuse, laissant hors de son action des peuples entiers qui occupent actuellement une grande partie de notre globe, et dont on oublie de tenir compte, lorsqu'on parle de la marche en avant de l'esprit humain comme d'une loi absolue, comme d'un fait qui ne demande d'autre explication que le cours même du temps. Il faudrait expliquer enfin pourquoi, dans le sein même des nations chrétiennes, le théisme est si peu solidement établi dans la raison pure que la pensée spéculative tend sans cesse à le renverser.

La philosophie moderne, dès sa naissance, a été, sur ce point essentiel, soumise à une entière illusion. Lorsque l'enseignement religieux eut fortement implanté dans les intelligences l'idée du Créateur, la pensée spéculative atteignant à la notion de l'infini, attribua à cette notion, avec le nom de Dieu, la valeur de l'idée d'une cause absolue, ce qui n'était point le cas pour l'antiquité. Descartes, marchant dans les voies ouvertes par saint Anselme, et mêlant

à son insu les données de la tradition à ses propres pensées, introduisit dans sa doctrine tout le monothéisme des Chrétiens, qui ne découlait pas logiquement de ses prémisses. Il crut avoir écarté toutes les opinions qu'il avait reçues du dehors, pour ne contempler que la raison dans sa pure essence, et ce grand génie se trompa. Spinosa se chargea d'en fournir la preuve et de montrer ce que pouvait faire du Cartésianisme, un philosophe parfaitement affranchi de toute donnée traditionnelle. Cet avertissement mémorable n'a pas été entendu. Le théisme de la religion naturelle a continué dès lors à être un emprunt inconscient fait à la doctrine révélée. Sans parler de J.-J. Rousseau, à qui l'on n'a pas le droit de demander beaucoup de rigueur logique, je vois bien, par exemple, que M. Jules Simon affirme explicitement l'existence du Créateur ; mais je cherche vainement dans son livre, si bien fait d'ailleurs, les preuves qu'il fournit de cette vérité (1).

Que la raison moderne, dans son isolement, n'atteigne pas le théisme pur avec plus de certitude que la raison antique, c'est ce que toute l'histoire établit. Pourquoi voyons-nous la philosophie, comme en vertu d'une loi secrète, aller de Bacon à Hobbes, de Descartes à Spinosa, de Leibnitz à Hégel ; c'est-à-dire du théisme à la négation du Dieu Créateur dans la plénitude de son idée? Parce qu'il y a exagération et abus de la logique sans doute; mais pour une raison plus profonde; savoir, parce qu'il y a chez les

(1) *De la Religion naturelle*, Paris, 1856.

disciples un affranchissement de plus en plus complet de l'influence chrétienne, qu'acceptaient encore ou que subissaient les maîtres. En parlant d'exagération et d'abus de la logique, on n'a pas vidé la question, car la question est précisément de savoir pourquoi, livré à la logique seule, l'esprit humain s'éloigne du théisme dans la proportion même qu'il s'éloigne de l'Évangile. Ce fait certainement est digne d'être médité : la philosophie de nos jours, lorsqu'elle tire ses conséquences dernières, lorsque dédaignant les positions intermédiaires et les termes moyens, elle croit à elle-même, la philosophie étrangère au christianisme, retourne aux conceptions matérialistes ou panthéistes de l'antiquité. Comment dire, après cela, que la raison établit invinciblement l'existence du Créateur, lorsque la raison pure se déroulant dans l'histoire, tend incessamment, par un entraînement intime, à nier cette doctrine fondamentale? En cela la raison s'égare; l'homme qui croit en Dieu reconnait en faveur de sa foi des arguments rationnels qui lui paraissent très-supérieurs à ceux de ses adversaires; je l'accorde, et j'en suis pleinement convaincu. Mais enfin, la raison privée de toute lumière autre qu'elle-même, s'égare effectivement, et c'est là le fait à constater, et le vrai point de la discussion.

La doctrine de l'immortalité personnelle et de la justice à venir pourrait donner lieu à des considérations de même nature. Lorsqu'on sait qu'en présence de ce problème, le Platonisme hésite et s'arrête dans un doute mêlé d'espérance, Descartes

s'abstient comme philosophe, Bacon renvoie la question à la foi, n'est-il pas permis de demander à quelle source inconnue à ces métaphysiciens illustres, les partisans de la religion naturelle puisent aujourd'hui la fermeté de leurs affirmations sur ce sujet important ?

L'histoire de la conscience morale soulève encore le même problème et je m'y arrêterai quelques instants. La conscience a son histoire en effet. S'il est faux d'affirmer avec Locke qu'il n'existe dans l'homme aucun élément moral primitif et universel, il n'est pas moins faux d'affirmer avec J.-J. Rousseau que la conscience partout et toujours la même rend, au travers des siècles, des oracles identiques. Partout où l'humanité se trouve, on trouve aussi l'idée du bien et la loi du devoir. Mais par quelles variations profondes ne passe pas cette idée sainte! Quelles mutilations étranges subit cette loi auguste! La conscience d'Ulysse fertile en mensonges, différait assez de celle de l'homme d'honneur, esclave de sa parole; les peuples païens se font des devoirs qui sont des crimes à nos yeux; et lorsqu'on a surmonté le prestige du style de J.-J. Rousseau, on est confondu de l'audace du paradoxe qui, dans la même page, affirme l'immutabilité de l'ordre moral et fait allusion aux sacrifices humains qui ensanglantaient les autels des idoles (1).

---

(1) Jetez les yeux sur toutes les nations du monde, parcourez toutes les histoires : parmi tant de cultes *inhumains* et bizarres, parmi cette prodigieuse diversité de mœurs et de caractères, vous

S'il est essentiel de constater que l'idée du vrai Dieu a été répandue sur la terre par la prédication de l'Évangile, il n'importe donc pas moins de se demander pourquoi ce même Évangile a manifesté au monde un idéal de sainteté qui ne se trouve pas ailleurs, un idéal que la conscience humaine avait le pouvoir de reconnaître, sans avoir eu la puissance de le produire.

La question se pose sur le terrain propre de l'histoire de la philosophie.

Entre le Portique et l'Évangile, il y a tout un monde. Le sage qui s'enferme dans le sentiment impassible de sa propre valeur, et cherche dans l'isolement une quiétude orgueilleuse, ne fait en rien pressentir le disciple du maître doux et humble de cœur, qui fit de l'universelle charité le premier précepte de la loi.

Socrate et Kant offrent plus d'un trait de ressemblance ; mais, d'autre part, quelles différences profondes! Autre est cette morale élevée mais indécise, qui semble parfois ne distinguer le devoir de l'utile que pour le confondre avec le beau, autre l'affirmation précise de la loi obligatoire et absolue. Kant n'était pas chrétien sans doute au sens complet du mot ; on ne peut toutefois méconnaître dans ses travaux les caractères manifestes de l'influence évangélique. Son œuvre fut immense. Mais cette

---

trouverez partout les mêmes idées de justice et d'honnêteté, partout les mêmes principes de morale, partout les mêmes notions du bien et du mal. (*Profession de foi du Vicaire Savoyard.*)

œuvre, quelle fut-elle? Descartes encore plaçait la morale à la fin de la philosophie, et soumettait ainsi ses bases à tous les ébranlements des discussions métaphysiques; Kant la place à la tête de la science. Il établit non-seulement que le devoir étant un fait primitif est placé hors de l'enceinte des discussions, mais que l'ordre moral est le fondement de tout l'édifice des croyances, la base sur laquelle peuvent s'appuyer, pour retrouver la certitude, les intelligences qui l'auraient perdue dans les querelles de l'école. Or, d'où procède cette grande pensée, dont on est loin peut-être d'avoir encore reconnu toute la valeur et déduit toutes les conséquences? Le plus beau génie de l'antiquité disait que la vertu est une science, et que les lumières de l'entendement doivent réformer la volonté. En renversant les termes de la question, en montrant dans la fidélité à l'ordre moral la base des convictions solides, Kant n'a fait que traduire dans la langue de l'école les déclarations de l'Évangile. C'est bien l'Évangile qui avait dit : *Quiconque fait le mal, hait la lumière* (1). C'est bien Jésus-Christ qui a prononcé cette parole mémorable : *Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il reconnaîtra si ma doctrine est de lui* (2).

C'est ainsi que l'idée de la sainteté, telle que nous la possédons, et les vues les plus profondes de la pensée moderne sur les rapports de l'intelligence et de la volonté sont chrétiennes dans leur origine,

(1) Évangile selon saint Jean, III, 20.
(2) Évangile selon saint Jean, VII, 17.

et cela si clairement, qu'il est difficile de s'y méprendre.

Lors donc que les partisans exclusifs de la religion naturelle affirment que la raison trouve en soi, non pas seulement la notion de l'infini, mais celle du Dieu Créateur telle que Platon n'avait pas réussi à l'atteindre; non pas seulement l'idée du bien et le sentiment du devoir, mais la morale parfaite telle que l'antiquité ne l'avait pas connue, ils manquent d'une vue assez claire et assez profonde de l'histoire des idées. Ils passent, sans l'aborder, à côté d'une question de premier ordre, à savoir : quelle est en réalité la part des éléments traditionnels dans ce qu'ils donnent et prennent eux-mêmes pour les produits de la raison pure ? L'histoire des pensées humaines, et le besoin même d'analyser ses propres conceptions, conduisent nécessairement le philosophe impartial à se poser directement, et dans le domaine de sa science, la question de l'origine et de la valeur de la tradition religieuse, ou, en d'autres termes, la question de la réalité de l'ordre surnaturel, manifesté dans l'histoire des opinions des hommes.

La religion naturelle est donc impuissante à rendre compte de l'histoire. La question de l'état de l'humanité ne la trouve pas moins en défaut. La prétention de la religion naturelle étant de se fonder uniquement sur l'expérience et le raisonnement appliqué aux résultats de cette expérience même, elle se refuse à aborder les idées traditionnelles de la chute et de la restauration, idées que l'esprit ne

saurait atteindre ni à titre de faits, ni à titre d'inductions logiques. Dès lors, on est conduit à accepter l'état présent de l'homme pour son état normal ; à ne voir dans le péché qu'une condition nécessaire de l'existence, une marque du caractère limité des êtres qui ne sont pas l'être infini, que sais-je ? une condition du bien ; ou, tout au plus, un désordre accidentel imputable à la seule volonté de l'individu, et dont l'individu par sa seule force aussi doit pouvoir se dégager. Mais si le mal a dans le monde d'autres proportions et un autre caractère ; si la conscience se refuse à y voir en aucune façon une nécessité, ou la simple marque d'une limite ; s'il est en dehors de toute justice et de toute saine observation psychologique de rendre l'individu responsable de tout ce qui apparaît en lui comme une violation de l'ordre ; enfin si l'homme se sent à la fois dans l'obligation de se délivrer du mal et dans l'impuissance de le faire ; dès lors, la théorie qui veut que l'homme actuel soit l'homme primitif et normal se trouve insuffisante. L'âme se sent coupable et cherche le pardon, l'âme se sent faible et cherche la force, et la religion naturelle qui ne peut renvoyer l'âme qu'à elle-même, la religion naturelle qui n'a ni pardon à offrir, ni force à faire espérer, laisse de côté les faits les mieux constatés et les besoins les plus impérieux de notre nature (1). Elle laisse donc subsister une lacune qui permet, qui appelle même l'examen et la

(1) Voir, à ce sujet, dans le *Correspondant*, août et octobre 1856, les articles de M. Albert de Broglie sur la *Religion naturelle* de M. Jules Simon.

discussion des idées chrétiennes d'une chute qui a brisé la nature et d'une grâce qui la rétablit. Ces idées s'offrent à l'examen de la science comme une solution des mystères de notre état présent.

C'est ainsi que l'histoire des pensées de l'humanité et l'observation de la nature de l'homme se réunissent pour poser, à l'esprit qui pense, cette question capitale : Y a-t-il un ordre surnaturel ?

La question devait se poser à M. de Biran par ces deux voies successivement, et avec des résultats divers ; c'est là ce qui explique et justifie la digression qu'on vient de lire.

Ce fut par la lecture des *Recherches philosophiques* de M. de Bonald que l'auteur de l'*Essai* fut conduit à aborder le problème religieux, sous sa face historique. Son âme pieuse avait déjà soif de Dieu et penchait visiblement vers le christianisme; mais tous les aspects sous lesquels on peut faire envisager la foi n'étaient pas également propres à l'attirer et à le satisfaire. Tout engagé dans sa voie de réflexion pure et d'observation intérieure, il ne pouvait éprouver que de l'éloignement pour le point de vue tout extérieur de M. de Bonald (1). Il éprouva en effet ce sentiment, et avec assez de vivacité pour prendre la plume à diverses reprises dans le but de combattre les doctrines de l'éloquent pair de France. Il voulut, en particulier, venger la philosophie de

(1) Voir, dans le troisième volume de cette édition, l'Avant-propos de l'éditeur à l'*Examen critique des opinions de M. de Bonald*.

l'acte d'accusation dressé contre elle par un écrivain qui poussait la raison au scepticisme religieux, pour établir les droits exclusifs de la tradition.

Dans ce but, il aborda, pour la première fois, l'étude de l'histoire générale de la philosophie, et comme son dessein le portait à envisager cette étude sous le point de vue spécial des doctrines religieuses, il était appelé à se demander à la lumière des faits, si la connaissance de Dieu, telle qu'il la possédait, et telle qu'elle aurait pu faire la base de son système, était naturelle à la raison dans son état présent. Mais les études historiques de M. de Biran ne furent jamais bien profondes, et, dans la manière dont il répond à M. de Bonald, on reconnaît bien la trace de ses propres recherches et de la direction habituelle de son esprit, mais on y reconnaît aussi, ce me semble, l'influence exercée sur lui par l'école éclectique, alors en voie de formation. C'est peut-être en ce cas seulement, et par une exception unique, qu'une action du dehors a modifié sur un point important et d'une manière sensible, la marche personnelle de sa pensée.

M. Cousin avait donné, en 1817, le programme général de l'éclectisme. M. de Biran s'occupe des idées de M. de Bonald, en 1818 et 1819; c'est l'époque où il agit le plus sur la philosophie qui l'entoure et où cette philosophie agit aussi sur son développement. Il est donc indispensable, pour bien entendre ce qui se passe alors dans son esprit, d'examiner brièvement, mais d'une manière générale, sa position à l'égard de la doctrine qui devait bientôt

obtenir dans l'Université de France une incontestable suprématie.

L'éclectisme se présente sous deux aspects divers : il est ou psychologique, ou historique et métaphysique.

L'éclectisme psychologique peut se formuler ainsi : Tout système étant le produit de l'esprit de l'homme qui en est l'instrument, et ayant de plus à son point de départ l'observation de quelque fait de la nature humaine, la psychologie doit rendre compte des éléments et de la formation de toutes les doctrines métaphysiques ; et l'histoire des doctrines métaphysiques doit à son tour éclairer la psychologie, en appelant l'attention sur les faits qui ont fait la préoccupation dominante de telle ou telle école. Il n'en résulte pas que toute doctrine ait des éléments de vérité, en tant que doctrine et système, mais il en résulte que toute doctrine repose sur des faits qu'elle a peut-être dénaturés, mais qu'elle sert toutefois à mettre en lumière. Sans l'existence du corps, par exemple, et l'action du physique sur le moral, le matérialisme ne serait pas ; ce qui ne veut pas dire qu'il y ait de la vérité dans aucune des affirmations systématiques du matérialisme. Sans le caractère de nécessité que présente l'ordre logique, le fatalisme spiritualiste n'apparaîtrait pas dans l'histoire ; ce qui ne signifie, en aucune façon, que le fatalisme ait quelque chose de vrai dans ses assertions doctrinales.

Ainsi la science complète de la nature humaine doit être en mesure de rendre compte du point de

départ de chaque théorie, de montrer son origine dans un fait réel, d'expliquer comment elle s'égare en donnant à ce fait une signification fausse, de la rectifier enfin, en remettant ce fait à sa place dans l'ensemble des réalités. Celui qui aura parcouru tous les degrés de l'échelle de la science de l'homme, se sera trouvé successivement au point de dérivation de toutes les doctrines, à partir des plus inférieures, des plus incomplètes ; à peu près comme un voyageur, suivant la route qui le conduit à son but, trouve successivement sur son passage le point de départ de tous les chemins qui pourraient l'égarer.

L'éclectisme, ainsi entendu, était pour M. de Biran le résultat le plus immédiat de sa propre histoire. N'avait-il pas successivement gravi tous les échelons de la science, depuis les confins du matérialisme, jusqu'à la théologie la plus spiritualiste ? Qui, mieux que lui, pouvait comprendre le point d'attache de chaque système dans quelque fait d'observation, et le rapport des conceptions métaphysiques avec la psychologie ? Si donc l'éclectisme se bornait à affirmer que tout système procédant de la nature humaine, l'analyse des facultés doit être la lumière de l'histoire, et l'histoire, à son tour, la lumière de l'analyse, M. de Biran serait considéré, à juste titre, comme un des défenseurs les plus importants et les plus spontanés d'une vue qui n'est pas sans doute une doctrine, et ne peut fonder une école, mais qui est toutefois importante et féconde en résultats.

Mais l'éclectisme qui a prévalu en France, dans ces dernières années, n'a pris les proportions d'une

doctrine et acquis l'importance d'une école, qu'en se présentant sous sa face historique et métaphysique. A ce point de vue, son affirmation fondamentale peut s'exprimer comme suit : La raison humaine, source unique et permanente de la vérité, est douée, en raison de sa constitution même, d'un principe nécessaire de développement en vertu duquel elle produit cette vérité sous la forme de conceptions fragmentaires qui sont comme ses rayons épars, jusqu'au jour où ces rayons se concentrant dans un foyer commun, la vérité se manifeste dans sa plénitude. La base dernière de cette théorie, pour qui remonterait logiquement des conséquences à leur principe caché, se manifesterait dans cette pensée propre au panthéisme conscient, que toutes les doctrines sont également nécessaires, partant également vraies et bonnes, puisqu'elles sont toutes au même titre les moments successifs de l'entière évolution de la raison, qui se contemple d'abord sous quelques-unes de ses faces seulement, pour arriver enfin à la pleine possession d'elle-même, comme vérité absolue et principe universel des choses. L'éclectisme français, du moins dans le plus grand nombre des cas, n'est pas allé jusque-là. Retenant et altérant tout ensemble cette conception du mouvement de l'esprit humain, il est arrivé à renouveler l'idée d'une philosophie perpétuelle, produit permanent de la raison, qui, sous des formes un peu diverses, se retrouve à tous les moments de l'histoire, et à laquelle on prête d'avoir toujours connu les vérités essentielles relatives à Dieu, à l'âme et au monde. Il en résulte que,

pour découvrir la solution des grands problèmes qui résultent de notre destinée, la raison peut indifféremment, ou se replier sur elle-même, ou dérouler les annales de l'histoire, ou, pour ne négliger aucune ressource, éclairer ses propres réflexions par l'histoire des systèmes, et l'histoire des systèmes par ses propres réflexions.

En un mot, l'éclectisme professe la religion naturelle, avec les formes propres à la science, et en s'appuyant des études historiques qu'il a la solide gloire d'avoir restaurées.

Les conséquences religieuses de ce point de vue sont faciles à discerner. La raison étant la source unique de toute vérité, et toutes les doctrines ne pouvant être que ses produits, il n'y a pas même lieu à se poser la question d'une révélation surnaturelle. Les religions sont une des formes particulières de l'évolution de la pensée humaine. La raison se retrouve dans leurs enseignements comme dans les systèmes des philosophes, avec cette différence qu'elle y découvre ses conceptions enveloppées des formes dont l'imagination et la sensibilité les ont revêtues. Dégager ces conceptions de leur enveloppe passagère, retrouver la raison éternelle dans les cultes divers, comme dans les diverses théories des métaphysiciens : telle est l'œuvre de la philosophie parvenue à sa maturité. C'est pourquoi le philosophe, abandonnant à l'influence des religions positives les esprits plongés encore dans le demi-jour des croyances dites révélées et avides de formes et de symboles, peut légitimement aspirer à la direction

spirituelle des âmes éclairées, au sacerdoce des intelligences qu'il réussit à élever à la hauteur de ses propres pensées.

M. de Biran n'aborde pas les considérations de cet ordre d'une manière explicite et en acceptant toutes leurs conséquences. Mais les bases générales de l'éclectisme historique et religieux sont nettement exposées dans ses réponses à M. de Bonald. C'est dans ce fait que je crois reconnaître, au moins en partie, le résultat d'une influence extérieure et accidentelle. Quoi qu'il en soit à cet égard, on peut affirmer avec certitude que l'éclectisme détermina la manière dont il conçut à cette époque les rapports du christianisme et de la science.

Il fait de grands efforts pour établir que les contradictions qu'on reproche aux philosophes à l'égard des questions religieuses ne sont qu'apparentes. Il affirme que les sophistes seuls, prétendant tout soumettre au raisonnement, ont tout nié, ou tout révoqué en doute, tandis que les vrais métaphysiciens, se fondant sur les croyances fondamentales de l'âme humaine, et les prenant pour point de départ, ont toujours enseigné l'existence de Dieu, la vie à venir, la justice éternelle, en un mot les dogmes nécessaires à l'homme. Dans ce but, il raye du catalogue des philosophes tous les premiers penseurs de la Grèce. Pour lui, la science commence à Socrate, auquel il prête une certitude et une clarté de vues religieuses que la véridique histoire ne saurait accorder à ce grand homme. Après Socrate, viennent Platon, saint Augustin, Descartes, Malebranche et Leibnitz qui,

avec leurs sectateurs et leurs disciples, représentent toute la philosophie, et ont tous professé d'un commun accord les vérités fondamentales.

Le procédé est trop commode, et M. de Biran se fait une histoire de la philosophie trop appropriée au but qu'il poursuit (1). Il s'anime, et trouve même des paroles éloquentes, lorsqu'il parle de cette source de lumière que tout homme porte en soi, de ce flambeau intérieur toujours allumé, dont la flamme perpétuelle est à l'abri des altérations, des vicissitudes que subit une tradition extérieure. Cette conception est, sans doute, belle et satisfaisante; elle retrace à nos yeux le tableau d'un état de choses désirable; il n'y manque qu'un seul point, mais un point qui est tout, la vérité de l'histoire. L'éclectisme marche d'un côté, tandis que les faits vont de l'autre. L'esprit humain n'est pas un germe stérile; il se développe, il avance, il a fait de solides et sérieuses conquêtes; mais jamais il n'est arrivé de lui-même au point où on le suppose, lorsqu'on veut établir sa suffisance en matière de religion.

Il y a plus. Pour M. de Biran, les grandes vérités religieuses : Dieu, la vie à venir, se confondent avec

(1) M. Cousin (*Philosophie populaire*, 1848) affirme que les philosophes *les plus illustres* sont d'accord sur huit doctrines fondamentales entre lesquelles figurent le libre arbitre, la personnalité de Dieu et l'espérance de la vie à venir. Il est bien difficile, au point de vue de l'histoire, d'accorder à l'éminent écrivain le droit de retrancher, ainsi qu'il le fait, du catalogue des grands philosophes, Parménide, Aristote, Plotin, Hobbes, Spinosa et Hégel. Ne suffit-il pas de rendre leurs places à ces métaphysiciens *très-illustres*, pour que l'accord sur les huit articles fondamentaux se trouve singulièrement compromis.

les éléments de la psychologie, et tombent immédiatement sous l'œil de la conscience comme les phénomènes susceptibles d'une observation directe, comme l'unité et l'activité du *moi*.

Quelle est la conséquence de cette histoire faussement interprétée, et de cette illusion psychologique, bien digne d'être notée chez un observateur aussi profond? C'est que la question de la vérité de la tradition chrétienne, de la réalité de l'ordre surnaturel n'a plus aucune importance. Les deux révélations, la naturelle et la surnaturelle, celle de la raison et celle de Jésus-Christ, ont même source, même objet, même but et même contenu. Elles donnent en commun les connaissances nécessaires à l'homme; elles sont l'une et l'autre, « l'expression des premières « vérités, ou des faits de conscience que la raison « constate, sans pouvoir les démontrer. » Entre la religion et la philosophie, il n'y a qu'une question de méthode. On arrive au même résultat, ici en acceptant l'autorité de la tradition, là en usant librement de la raison individuelle. Il n'y a donc pas lieu à opposer stérilement deux voies qui tendent au même terme, et y parviennent également.

Telles sont les explications données par M. de Biran. Rien sans doute dans ses paroles n'emporte la négation de la vérité chrétienne, et son cœur, plus avancé à cette époque que ne l'était son esprit, aurait reculé peut-être devant cette négation. Mais, sur le terrain où il était placé, il est facile de conclure. La question de l'ordre surnaturel est telle que la déclarer sans importance c'est la résoudre. Dire : que

m'importe? en présence d'une œuvre attribuée à Dieu, c'est nier cette œuvre, car personne ne pourra sérieusement admettre que Dieu fasse des œuvres qui n'importent pas, et qu'il soit intervenu, dans l'ordre de la nature, par un acte de sa toute-puissance, pour enseigner à l'homme ce que l'homme savait déjà, ou pouvait apprendre par lui-même. Kant dit, à la vérité : « Telle religion peut être *na-* « *turelle*, bien qu'elle ait été révélée : il suffit qu'elle « soit de telle nature que les hommes aient *pu* et *dû* « y arriver d'eux-mêmes par le simple usage de leur « raison, quoique moins rapidement et dans une « moins vaste circonscription (1). » Mais, entre l'idée d'une religion révélée, et l'idée d'une religion à laquelle l'esprit humain puisse atteindre par ses propres forces, il y a une incompatibilité fondamentale qui prévaudra toujours sur l'autorité du grand penseur de Kœnigsberg. En tant du reste que l'on prétendrait faire l'application de cette vue philosophique à la religion chrétienne, on commettrait une erreur positive, erreur si répandue, qu'il ne sera pas hors de propos de la relever.

Deux choses sont à distinguer dans l'œuvre de Jésus-Christ. Il a rétabli dans leur pureté primitive la connaissance de Dieu, la morale absolue, le devoir de la soumission entière et volontaire au principe de tout bien et de tout bonheur, soumission dans laquelle la créature doit trouver sa joie et son repos.

---

(1) *La religion dans les limites de la raison*, page 274 de la traduction française.

En un mot, il a fait briller à nos regards l'idéal d'un état de félicité dont l'humanité est tombée, et vers lequel elle doit remonter : c'est là le but qu'il nous indique. Mais il a fait plus : il s'est donné pour être lui-même, par sa présence historique sur la terre et par sa présence éternelle dans le monde invisible, par le pardon dont il a été l'instrument, par la grâce dont il demeure la source permanente, le seul *chemin* (1) qui puisse conduire au but : c'est là le moyen qu'il nous propose.

De ces deux parties de l'œuvre de Jésus-Christ, la première, la restauration de l'idéal, a toujours été le vœu secret des âmes, le désir des intelligences. La philosophie, dans ses plus nobles représentants, n'est qu'un long effort pour s'élever à la possession de ce bien dont nous portons en nous-mêmes le besoin et le pressentiment, effort qui n'est pas demeuré vain, sans avoir été jamais couronné d'un plein succès. C'est en ce sens que l'âme est *naturellement chrétienne*, selon l'expression d'un père de l'Église. L'âme tend au bien et à la vérité, elle y aspire, elle les entrevoit, elle les reconnaît dès qu'ils lui sont présentés, si elle n'a pas éteint sa propre lumière (2). Mais le bien et la vérité dans leur plénitude ne

---

(1) Évangile selon saint Jean, chapitre XIV, verset 6.

(2) Voir sur ce sujet, dans son application particulière à M. de Biran, l'ouvrage de M. Nicolas : *Étude sur Maine de Biran*, 1858. Ce livre renferme quelques conclusions que je ne puis admettre. Mais il est si intéressant en lui-même, et si propre à favoriser mon œuvre relative à M. de Biran, que je ne veux pas me refuser la satisfaction de témoigner ici ma reconnaissance à son auteur.

lui sont présentés en effet, et elle ne réussit à se les approprier que dans l'économie chrétienne, dans la lumière et la force qui procèdent du Rédempteur : c'est ici la seconde partie de l'œuvre de Jésus-Christ, qui est lui-même le moyen indispensable pour atteindre le but. Or ce moyen, par sa nature même, échappe tellement à l'esprit de l'homme, qu'il n'est pas même possible de comprendre qu'on tente de le découvrir aussi longtemps qu'on ne le connaît pas. C'est là cependant ce qui constitue l'Évangile, au sens spécial de ce terme.

L'Évangile, dans son essence, n'est pas une théorie de la *nature des choses*, mais l'annonce d'un *acte* de la puissance suprême, d'une intervention directe de Dieu dans l'enchaînement des lois et des causes qui constituent la marche des événements. Cet acte est ou n'est pas. S'il est, l'Évangile est la vérité; s'il n'est pas, l'Évangile est une superstition. On a le droit de le nier; on n'a pas le droit de dire qu'on retrouve son contenu dans un système qui exclut l'ordre surnaturel; car l'ordre surnaturel n'est pas un signe extérieur, une lettre de créance attachée au dogme chrétien et qui puisse en être séparée; c'est la substance même de ce dogme.

Les luttes du siècle dernier, dans lesquelles les croyants étaient réduits à défendre les bases les plus élémentaires du spiritualisme, ont jeté dans l'ombre cette vérité capitale. Mais, au sein du mouvement historique des temps actuels, il n'est plus permis d'oublier qu'entre les Chrétiens et ceux qui ne partagent pas leur foi, la question est une question de

fait (1), avant d'être une question de doctrine. Toute l'économie évangélique en effet repose sur *le miracle*, sur le Dieu manifesté au monde. C'est le point de départ de toute la doctrine, et en dehors de la foi au Dieu manifesté en Jésus-Christ on peut conserver des idées, des théories qui procèdent du christianisme, mais le christianisme lui-même a disparu (2).

Dès qu'on entend ainsi la question, on ne peut plus demander si l'humanité aurait pu s'élever à l'Évangile par le simple usage de sa raison ; on ne peut même plus le supposer avec Kant, car aucun procédé rationnel ne saurait atteindre les actes de la suprême liberté dirigée par la suprême miséricorde. Il n'est plus possible non plus de tomber dans l'erreur de M. de Biran, qui, après avoir établi avec une grande supériorité d'analyse et avec toute la force de la vérité, qu'il y a dans l'homme des facul-

---

(1) La question fondamentale sur laquelle doit rouler la discussion religieuse, est la question du fait de la révélation et du surnaturel. (*Ernest Renan.*)

(2) Il ne faut jamais perdre de vue ce point important lorsqu'on s'occupe des rapports du christianisme et de la philosophie. Les philosophes de la France contemporaine me paraissent manquer souvent à cette règle essentielle ; et il faut convenir que la faute en est en grande partie à certains théologiens qui méconnaissent et dénaturent l'objet propre de leur étude.

M. Saisset affirme (*Essais sur la Philosophie et la Religion au* XIXe *siècle*, pages 301 et 304), que « ce que le XVIIIe siècle a appelé « religion naturelle, est le propre fond du christianisme ; — que « Rousseau ne détruisait pas le christianisme, mais le transformait « en philosophie. » Conserver le christianisme en niant la manifestation surnaturelle de Dieu en Jésus-Christ, est une opération tout aussi impossible que la transformation des espèces naturelles rêvée par le chancelier Bacon. Dans le monde moral aussi il y a des espèces fixes.

tés qui le rendent capable d'entendre la révélation, d'en saisir le sens, en conclut immédiatement que l'homme pouvait donc découvrir par lui-même la vérité révélée. La conclusion est manifestement abusive. De ce qu'une vérité peut être *comprise*, il ne suit, en aucune façon, qu'elle puisse être *découverte ;* et, encore une fois, dans le cas dont il s'agit, les actes de la puissance éternelle peuvent être crus et compris, mais la raison ne saurait ni les déduire ni les inventer, en vertu de leur nature même d'actes d'une puissance libre. Il est temps de revenir à mon récit.

M. de Biran, arrivé au point de son développement où il était en mesure de construire une théologie, est conduit à se poser la question du rapport historique de la religion et de la science. Il l'aborde à l'occasion de M. de Bonald, et sous l'influence de l'école éclectique naissante. Les vues de M. de Bonald le repoussent ; l'éclectisme altère sa vue de l'histoire ; et cette double action a pour résultat apparent de le jeter d'une manière décisive du côté de la religion naturelle. Ce résultat toutefois n'est qu'apparent. Il ne devait jamais se rapprocher de M. de Bonald, mais il devait s'approcher toujours plus de la foi des chrétiens.

Son esprit avait été fortement fixé sur la révélation, et, malgré le premier résultat de ses pensées à cet égard, c'était là un fait capital. Le christianisme, une fois considéré de près, devait agir sur lui par sa propre vertu ; et il semble ne s'être si bien affermi pour un temps dans le point de vue du rationalisme

que pour donner plus d'éclat et plus de valeur au témoignage qu'il devait rendre bientôt de l'insuffisance de ce point de vue. En fait, il abandonne la direction dans laquelle l'avait engagé sa polémique avec l'auteur des *Recherches philosophiques;* on le voit passer outre et traverser l'éclectisme et la religion naturelle pour arriver à l'Évangile. La seconde des questions indiquées plus haut, la question du mal et de l'état de la nature humaine devait avoir une large part dans ce résultat.

Cette question se posa d'abord à lui sous la forme d'une expérience personnelle. Dès le début de sa carrière, son tempérament mobile lui avait fait éprouver vivement le besoin d'un point d'appui, d'une base fixe de l'existence, condition essentielle du bonheur. Les commotions politiques, en ébranlant profondément son âme, avaient développé en lui cet instinct : l'inconstance de toutes les choses d'ici-bas, écrite en caractères si visibles dans les événements déroulés devant ses yeux, avait tourné ses regards vers les choses immuables. Il avait compris qu'au sein d'une vie où tout s'écoule comme un torrent, l'âme humaine a besoin de s'appuyer sur quelque chose de stable, sur quelque chose d'éternel. En même temps, l'idéal moral naturel à son âme élevée et sensible s'était développé par la lecture de la Bible, du livre de l'*Imitation*, des grands écrivains du XVII[e] siècle.

Par cette double voie, il était arrivé à comprendre que l'homme, pour être dans l'ordre, pour accomplir sa destination, doit trouver le repos dans son

union avec Dieu, et le bonheur dans l'accomplissement de la loi éternelle du devoir. Cette vue de la destination humaine n'était pas pour lui un simple point de doctrine, une thèse d'école ou un élément de système ; c'était le sentiment profond et sérieux d'une vérité faite pour régler et dominer sa vie entière. Aussi, se demandait-il, et avec une sollicitude toujours plus grande, dans quelle position lui, ses semblables, l'homme, en un mot, se trouvaient en présence de cet idéal obligatoire?

Lorsqu'il fut bien dégagé des liens de la doctrine de Condillac, lorsqu'il eut établi que l'homme est un être actif, et que la volonté est son essence, il pensa quelquefois qu'il est réservé à l'effort de la volonté de nous donner la paix, de triompher de tous les penchants inférieurs d'une nature animale et sensible, et de nous mettre dans le repos et le bonheur en nous plaçant dans l'ordre. C'est la doctrine des stoïciens anciens et modernes, et c'était bien là la conséquence assez naturelle des théories de l'*Essai*. Mais une double expérience empêcha M. de Biran de s'arrêter à ce point de vue.

La volonté est impuissante par ses seules forces à suivre toujours les prescriptions de la raison, à triompher de la nature animale ; elle ne peut donner le repos, parce que ses triomphes momentanés sont mêlés de revers et toujours obtenus au prix d'une lutte pleine d'angoisse. La vie enfin est semée de souffrances, et, pour être en paix dans la douleur, il ne suffit pas de s'y résigner, il faut l'aimer, et c'est ce que la volonté et la raison seules ne peu-

vent pas. C'était là la première expérience. Voici la seconde :

Dans les cas mêmes où la volonté dompte les penchants d'une nature inférieure, elle n'atteint qu'une sagesse moyenne, relative, mondaine, qu'une distance infinie sépare encore de la pleine union avec Dieu, de cet idéal que l'âme humaine porte en soi. L'homme a des besoins plus profonds que ceux auxquels peut répondre une vie bien réglée selon les lois d'une sagesse ordinaire. Lorsque la volonté a fait son œuvre en mettant tout en ordre, mais dans un ordre relatif aux choses visibles et passagères seulement, il reste au fond de l'âme des aspirations qui ne sont pas satisfaites, et une place dont le vide se fait douloureusement sentir. L'activité n'est donc pas le fait le plus profond de l'existence; le fait le plus profond de l'existence est le sentiment d'une aspiration ou d'une dépendance, non plus des objets sensibles, mais de la source du bonheur et du bien. « Il n'y a pas seulement deux principes opposés « dans l'homme, il y en a trois, car il y a trois vies « et trois ordres de facultés. Quand tout serait d'ac- « cord et en harmonie entre les facultés sensitives « et actives qui constituent l'homme, il y aurait en- « core une nature supérieure, une troisième vie qui « ne serait pas satisfaite, et ferait sentir qu'il y a un « autre bonheur, une autre sagesse, une autre per- « fection au delà du plus grand bonheur humain, « de la plus haute sagesse ou perfection intellec- « tuelle et morale dont l'être humain soit suscepti- « ble. » Au-dessus de la vie de la volonté qui se

possède, est la vie de l'âme qui s'abandonne à Dieu.

C'est ici, dans le développement de M. de Biran, une nouvelle rencontre avec Dieu. Il l'avait trouvé au sommet de l'intelligence, dans ces idées universelles et nécessaires qui révèlent à la pensée l'être absolu, il le rencontre de nouveau dans les dernières profondeurs de l'âme, à cette place secrète et vide que lui seul peut remplir. L'être infini se montre partout à l'œil éclairé qui sait le reconnaître, et l'étude de l'âme et de ses mystères invite, plus encore que la contemplation des merveilles de la nature, à répéter avec le Psalmiste : *Où irai-je pour me dérober à votre esprit? Et où m'enfuirai-je de devant votre face* (1)?

Cette vie supérieure, cette vie en Dieu, l'homme ne peut y atteindre par son effort. Il y a donc en lui des aspirations impossibles à satisfaire, tant qu'il ne sort pas de lui-même, un bien que sa nature lui montre et lui refuse à la fois, un idéal qui brille aux yeux de son intelligence et de son cœur, et qui se dérobe à sa volonté, en un mot, un désordre. L'état de l'homme est un état de désordre et de mal, un état qui réclame impérieusement, non la doctrine des justes et des forts, mais une doctrine qui réponde aux besoins des infirmes et des souffrants.

Parvenu à ce point, M. de Biran aborde l'idée chrétienne de la chute qui explique le mal, et la promesse évangélique de la grâce qui en offre la délivrance. Il affirme la grâce, l'action de l'esprit de

---

(1) *Ps.* CXXXVIII (CXXXIX, du texte hébreu), verset, 7.

Dieu sur l'âme humaine, non-seulement à titre d'espérance, mais comme une vérité de fait, résultat d'une expérience personnelle. De même que la considération des idées universelles de la raison l'avait conduit à Dieu, entendement éternel, siége de ces idées, de même la considération de l'idéal et du besoin de secours le conduit à Jésus-Christ, l'être qui a pleinement manifesté l'idéal, qui a fait la promesse de la grâce et qui tient ce qu'il a promis.

La marche de sa pensée, à ce moment essentiel, est loin d'être toujours ferme; il avance, il recule, il hésite, mais il marche après tout, et, pour être un peu confuse et tumultueuse, la crise n'en est pas moins positive et son résultat manifeste.

Voilà M. de Biran dans l'enceinte, ou pour le moins sur le seuil de la religion révélée. Il y arrive par une voie toute subjective, individuelle, un peu étrange, mais il y arrive; il admet la réalité de l'ordre surnaturel. Que va t-il faire? va-t-il renoncer à la philosophie? va-t-il établir dans sa pensée un mur de séparation entre sa science et sa foi? Ni l'une ni l'autre de ces voies ne fut la sienne.

La science et la religion répondent à deux besoins divers et tous deux légitimes, de telle sorte que là où la religion apparaît, la science ne cesse pas d'avoir sa raison d'être. L'âme la plus croyante peut éprouver le désir de réduire ses idées en un corps de système, d'en saisir le lien, l'enchaînement, les conséquences, d'en éprouver les bases, de philosopher en un mot. L'histoire de l'Église chrétienne le prouve bien clairement : les nécessités de la polé-

mique contre les païens et les hérétiques contribuèrent à introduire dans l'Église la culture dialectique et métaphysique ; mais cette culture s'y introduisit surtout de plein droit, comme résultant d'une des tendances essentielles de notre nature. En tout sens et dans toutes les circonstances, comme au jour où Aristote écrivait la première ligne de sa métaphysique, « les hommes ont un désir naturel de « science. »

Sans doute, la foi suffit au repos de l'âme ; mais, pour être retirée de l'incertitude et de l'angoisse, l'intelligence n'en poursuit pas moins son œuvre. Les solutions métaphysiques sont contenues dans les dogmes religieux ; mais elles y existent à l'état latent. L'esprit peut s'efforcer de les dégager, de les reconnaître sous la forme propre à la science, d'en déduire tout ce qu'elles contiennent, d'en saisir la mutuelle harmonie, de mettre au jour leurs rapports secrets avec les résultats de l'observation psychologique et le mouvement général de la pensée humaine. Ce travail, et il est immense, est un travail légitime, dont la religion proprement dite fournit seulement la base et la matière. De même qu'après quelque grande découverte de fait, que toute la logique n'aurait pu remplacer, la science de la nature reprend son cours enrichie et fortifiée ; de même après la grande découverte des réalités de la foi, la philosophie reprend son cours enrichie et fortifiée aussi, et marche à la conquête de nouvelles destinées. Si l'on veut accepter une formule mathématique : la révélation est à la philosophie chrétienne, ce que l'observation

des phénomènes est à la science de l'univers visible.

Prétendre que l'acceptation du dogme doive éteindre tout esprit de recherche, c'est donc méconnaître tout ensemble et la nature de la religion et celle de l'esprit humain. Il n'y avait rien dans les antécédents de M. de Biran qui pût engager sa pensée dans cette voie. Sa psychologie se trouvait en accord, plus qu'il ne le savait lui-même, avec la vérité chrétienne; il avait à la compléter, non à la renier. Ses vues profondes sur le rôle et les droits de la volonté étaient même nécessaires à une pleine conception du dogme de la chute, et de celui de la restauration. En arrivant au christianisme, il n'éprouva donc pas le besoin de jeter loin de lui le résultat de ses méditations précédentes.

Il put moins encore faire dans sa pensée une part à la religion et une part distincte à la philosophie. Au moment de l'histoire de l'esprit humain où nous sommes parvenus, ce procédé peut se comprendre dans l'école, lorsque la science est abstraite, et se meut en dehors de la sphère réelle de la vie. L'histoire nous le montre apparaissant à diverses époques comme une précaution de la prudence. Mais les nécessités et les exigences de la vie intérieure dominaient tout le développement de M. de Biran. Sa philosophie était sérieuse comme sa religion, sa religion sérieuse comme sa philosophie. Elles devaient dès lors se joindre et s'unir, car elles n'étaient dans le fond qu'une même chose : l'effort de son âme vers la vérité et le bonheur. Il résolut donc d'entreprendre la science de l'homme avec toutes les res-

sources dont il disposait, de concentrer dans un même foyer de lumière la psychologie et l'Évangile. C'était un pas décisif. En faisant sa part à la volonté libre, dans l'analyse de la pensée, il avait rompu jadis avec la société d'Auteuil, où le retenaient pourtant et un premier succès et les liens de cordiales amitiés. En introduisant la vérité révélée dans la science, il allait se séparer maintenant d'une école naissante qui l'entourait de son estime. Il n'hésita pourtant pas, et marcha en toute droiture et simplicité dans la route ouverte devant lui.

Ce dernier mouvement de la pensée de M. de Biran ne saurait être un progrès aux yeux de tous. Les savants qui ne voient dans la foi religieuse que les lisières de la pensée dans son enfance, seront nécessairement conduits à déplorer un affaiblissement et une chute là où les chrétiens saluent avec joie les indices d'un pas décisif vers la vérité. Mais, au sein même de la diversité de ces appréciations, tous, ce me semble, doivent s'unir dans une même estime, dans un commun respect, pour cette intelligence qui se tourne toujours, sans que rien l'arrête, du côté d'où lui semble venir la lumière, et pratique au plus haut point cette recherche désintéressée du vrai qui est le fond de toute philosophie, si la philosophie est quelque chose de sérieux.

M. de Biran ne se rendit compte que peu à peu de l'étendue et de l'importance des modifications introduites dans ses vues antérieures. Il crut assez longtemps qu'il lui suffirait de retoucher et de compléter l'*Essai sur les fondements de la Psychologie.*

Ce travail même lui prouva qu'il fallait faire plus, et refondre son œuvre dans un moule nouveau. De là le plan des *Nouveaux Essais d'Anthropologie*, entrepris en 1823, et interrompus par la mort de l'auteur, bien avant d'être achevés.

La substitution du terme d'*Anthropologie* à celui de *Psychologie* indiquait, dès le début, qu'il s'agissait d'une étude complète de l'homme, et que le *moi* serait considéré non-seulement en lui-même, mais dans ses rapports avec le corps vivant et avec Dieu. Le contenu de l'*Essai* devait se retrouver tout entier dans le nouvel écrit, avec quelques modifications (1); mais une pensée nouvelle et fondamentale venait modifier le classement des faits divers de la nature humaine. Tandis que la ligne de démarcation entre le système affectif et les faits de l'ordre conscient restait intacte, les trois systèmes supérieurs, le sensitif, le perceptif et le réflexif, étaient réunis en une même division comme représentant, avec des nuances seulement, la combinaison de la force personnelle et des penchants organiques. Enfin, dans l'*Essai* le triomphe de la volonté sur les penchants inférieurs était indiqué comme le point le plus élevé du développement de l'homme ; dans les *Nouveaux Essais* la fin légitime de la nature humaine était son union avec Dieu par l'efficace de la grâce et l'entière subordination de la créature à la puissance créatrice. Aux quatre divisions de l'*Essai*, s'en substituaient donc trois nouvelles.

(1) Voir l'Avant-propos de l'éditeur en tête des *Nouveaux Essais d'Anthropologie*.

La vie animale, ou celle de l'organisme.

La vie humaine, ou celle de l'intelligence et de la volonté.

La vie de l'esprit, ou celle de l'union avec Dieu.

Cette division n'est pas nouvelle. Le P. Gratry, après avoir rappelé qu'on la rencontre très-expressément dans saint Augustin et saint Bonaventure (1), la développe lui-même, avec toutes les ressources de son âme pieuse et de sa riche imagination, dans un livre en tête duquel il a inscrit, avec une si chaude sympathie, le nom de M. de Biran (2). On retrouve également cette division, au moins pour le fond, dans la page immortelle où Pascal, au-dessus des grandeurs mondaines et des grandeurs de l'intelligence, exalte les grandeurs surnaturelles de la charité (3). Elle appartient en un mot à la tradition chrétienne, dans le sein de laquelle elle se développe naturellement (4).

Mais si M. de Biran n'a pas découvert le premier ce que tant d'autres connaissaient avant lui; si, en

(1) Mens nostra tres habet aspectus principales : unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas; alius intrà se et in se, secundum quem dicitur spiritus; tertius est suprà se, secundum quem dicitur mens. (*Itinerarium mentis in Deum, caput* 1.)

(2) *Connaissance de l'âme*, Paris, 1857.

(3) *De Jésus-Christ* (édition Faugère, tome II, page 331).

(4) M. le professeur Conti va jusqu'à se demander si la théorie des trois vies, ne serait pas le fond philosophique de la Divine Comédie : *E il Divino Poema dell'Alighieri non rappresenta forse il medesimo cammino dell' anima dall' inferno della vita animale alla vita dello spirito che combatte et si purga, ed alla vittoria dello spirito in Dio?* (Maine de Biran, *Sua vita e suoi pensieri, estratto dello* Spettatore, *anno* IV, *Firenze* 1858.)

abordant la vérité religieuse, il y a retrouvé les vues sur la nature de l'homme qui découlent de cette vérité, l'étude de la lente élaboration de ses doctrines permet d'affirmer, je le crois, que l'idée des trois vies sous sa forme expresse a été le produit spontané de sa pensée. Il ne l'a pas reçue de seconde main ; il l'a puisée à la source, et a reproduit saint Augustin et saint Bonaventure, sans le savoir, de même que Descartes a donné pour sien, sans qu'il soit permis de l'accuser de plagiat, un argument déposé depuis des siècles dans les pages de saint Anselme. Il importe beaucoup moins du reste de discuter ici une question de propriété intellectuelle, que de se rendre compte de la nature de la troisième vie telle que M. de Biran la comprenait.

Le *fatum* des penchants nés de la machine organisée caractérise la vie animale. La vie humaine résulte de l'apparition de l'intelligence et de la volonté ; l'effort préside à tous ses phénomènes et en constitue l'essence. Ce qui préside à tous les phénomènes de la vie de l'esprit, c'est l'union de l'âme avec Dieu, source de la paix et du bonheur ; ce qui en constitue l'essence, c'est l'amour. L'amour divin est l'abandon de soi à l'être par lequel et pour lequel nous sommes faits, à l'être dans lequel réside la plénitude de toute perfection. C'est l'acte suprême de l'âme qui renonce à l'orgueil de sa possession propre, et, entrant dans l'harmonie universelle dont l'égoïsme la séparait, se donne à Dieu comme au principe de son existence, et trouve en Dieu un

ordre nouveau d'affections. « Il faut que Dieu soit « mis à la place que le *moi* n'a pas eu honte d'usur- « per. Après Dieu, tous les objets de nos affections « raisonnables doivent être aimés, non pour nous « mais pour eux-mêmes et comme ouvrages de « Dieu. »

L'amour est donc un renoncement; mais un renoncement merveilleusement profitable; l'âme qui aime Dieu se donne, mais elle abandonne tout pour tout retrouver au centuple, car l'union avec la source de tout bien nous met en possession de la plénitude de la joie, dont les recherches de l'égoïsme ne poursuivent jamais que la trompeuse apparence. « Dès « que nous sommes disposés invariablement à sacri- « fier notre volonté propre, en faisant abnégation « complète de nous-mêmes, dès lors notre âme est « en repos et l'amour est le bien de la vie. »

Tel est le but de l'homme; et ce but nous est assigné par notre nature même. Quand l'âme s'élève à la vie supérieure, elle n'arrive pas à quelque chose d'extérieur, d'étranger à sa constitution primitive; elle y trouve l'épanouissement d'un principe qui, semblable au feu couvant sous la cendre, était voilé sans être détruit. « Le germe de la vie de l'esprit « existe toujours au fond de l'âme, où il a été déposé « par l'auteur de la nature. » Nous avons besoin de Dieu; il est au fond de notre être une partie divine qui ne saurait se satisfaire dans l'instabilité des choses présentes, et tend toujours par nature à se rejoindre à son premier principe. Mais l'homme extérieur avec ses convoitises, les distractions de la vie,

l'esclavage des sens, voilent la lumière intérieure, et font taire la voix secrète qui nous rappelle à notre destination.

Cet état n'est pas primitif puisqu'il est un désordre, et que tout ce qui est primitif remonte à Dieu dont nul désordre ne saurait procéder. La chute de l'espèce humaine nous a ainsi enlacés dans les liens d'une vie inférieure, de telle sorte que l'idéal s'éteint en nous, et que lorsqu'il brille à nos regards comme une lueur fugitive, la force nous fait défaut, et nous désespérons de l'atteindre. Mais cet idéal obscurci, Jésus-Christ l'a montré au monde dans toute la splendeur de son premier éclat; mais cette force qui nous manque, Jésus-Christ la promet et l'accorde à ceux qui ont foi en sa promesse. La vie de l'esprit, déposée à l'origine dans l'âme humaine et détruite par le péché, resplendit de nouveau dans l'économie de la grâce qui est une économie de restauration.

L'union de l'âme avec Dieu s'opère au moyen d'une faculté, ou plutôt d'une réceptivité supérieure, qui est le fait le plus élevé de l'existence. Le développement de la force personnelle qui constitue la vie humaine s'accomplit donc entre deux états passifs, l'un dont elle doit sortir par son effort : la sensibilité animale; l'autre où elle doit parvenir : la vie en Dieu. « L'homme est intermédiaire entre Dieu et « la nature. Il tient à Dieu par son esprit, et à la « nature par ses sens. Il peut s'identifier avec celle-ci « et y absorber son *moi*, sa personnalité, sa liberté. « en s'abandonnant à tous les appétits, à toutes « les impulsions de la chair. Il peut aussi, jusqu'à

« un certain point, s'identifier avec Dieu, en absor-
« bant son *moi* par l'exercice d'une faculté supé-
« rieure. Il résulte de là, que le dernier degré d'a-
« baissement, comme le plus haut point d'élévation,
« peuvent également se lier à deux états de l'âme,
« où elle perd également sa personnalité ; mais dans
« l'un, c'est pour se perdre en Dieu ; dans l'autre,
« c'est pour s'anéantir dans la créature. »

Telles sont les vues générales de M. de Biran sur la vie de l'esprit. Si l'on s'arrêtait aux dernières paroles que je viens de citer, on serait conduit à penser que ce philosophe, après avoir si hautement proclamé, contre l'école de Condillac, les droits de la personnalité humaine, a sacrifié cette personnalité aux extases du quiétisme. Mais on n'a pas le droit de prendre au pied de la lettre les termes d'ébauches renfermant le premier jet de la pensée d'un écrivain. La plus simple équité demande qu'on les interprète, en les rapprochant des autres déclarations qui peuvent en éclairer le sens. Or, M. de Biran ne renie point sa doctrine antérieure. Pour que l'homme renonce à lui-même et s'abandonne à l'influence de l'esprit de Dieu, il faut d'abord que l'homme soit, et il n'est que par l'activité libre. « Pour faire abnéga-
« tion du *moi*, il faut d'abord qu'il y ait un *moi*. »
Puis la volonté, l'effort, la liberté ne sont ni des illusions, ni des puissances trompeuses. Tout au contraire, la seconde vie a pour mission de préparer la troisième. Agir, méditer, prier, sont des actes de l'âme; et ces actes sont le chemin pour aller à Dieu. Il faut que l'effort lève les obstacles qui retiennent

l'âme captive dans les sens, et laisse se manifester son affinité naturelle avec le créateur. Il ne faut pas attendre Dieu passivement, il faut le chercher, il faut marcher à sa rencontre. Les Stoïciens se trompent sans doute lorsqu'ils croient pouvoir atteindre par leur propre force la sagesse et le bonheur; ils demeurent dans les illusions de l'orgueil. Mais le quiétisme aussi a ses illusions; il se trompe lorsqu'il méconnaît la force propre que le créateur a donnée à sa créature, lorsqu'il ne tend à rien moins qu'à nier la réalité de l'âme et du *moi*. « L'acte de soumission « du *moi* à la voix intérieure, ou à l'opération de l'es- « prit supérieur est un acte libre. Le *moi* ne s'anéan- « tit pas pour cela; et, quand il s'absorbe dans l'en- « thousiasme, il n'y a plus rien de libre, plus rien de « moral. »

Ces déclarations réduisent, à leur juste valeur, les expressions échappées à M. de Biran, dans une rédaction qu'il n'a jamais revue, et ne permettent pas de le confondre avec les partisans de l'extase mystique. Il lui a manqué le temps de s'expliquer à loisir, et même de s'entendre toujours bien avec lui-même. Des notes jetées en passant, des indications rapides déposées sur des feuilles volantes, prouvent que son œuvre, revue et terminée, n'eût pas laissé de place à certaines difficultés qui, dans l'état actuel des choses, peuvent s'offrir à l'esprit du lecteur.

On peut se demander, par exemple, comment il entend précisément le rapport de la vie de la volonté et de la vie supérieure de l'amour. A prendre le plus

grand nombre de ses déclarations, il semble qu'il considère ces deux vies comme successives dans le temps. La seconde vie prépare la troisième ; l'âme triomphe des penchants inférieurs, puis, ce triomphe accompli, elle s'abandonne à l'action de l'esprit de Dieu, et, de la période de la lutte, elle passe à la période de la joie et du repos. D'un autre côté, dans sa polémique contre les Stoïciens, M. de Biran insiste sur ce que l'homme est impuissant à atteindre la troisième vie par ses seuls efforts. Il y a ici un manque d'unité dans la pensée. Si la grâce est nécessaire à l'homme pour qu'il puisse triompher des penchants, les éléments de la vie supérieure coexistent avec ceux de la période de lutte; l'union de l'âme avec Dieu et ses efforts pour dompter la nature animale sont des faits contemporains et non pas seulement successifs. Le philosophe voit la difficulté, et en indique la solution. « La question, » dit-il, dans une note isolée, « est de savoir si la troisième vie ne peut pas « coexister avec la seconde, comme la seconde avec « la première. C'est ce que je crois possible, en tant « qu'on fait servir dans la pratique les facultés de « la seconde vie à préparer la troisième. »

Cette pensée, enrichie de ses conséquences, suffisait à dissiper les nuages qui enveloppent, en quelques endroits, la pensée de M. de Biran touchant les rapports des deux vies supérieures et la nature propre de la vie de l'esprit. En effet, reconnaître la simultanéité dans le temps de l'effort humain et de la grâce divine, ce n'est pas seulement faire la part de l'action divine dans la lutte

de l'âme contre les penchants, c'est, du même coup, tarir dans leur source les erreurs du quiétisme. L'analogie dont use M. de Biran le met bien sur cette voie. Il compare la coexistence de la troisième vie avec la seconde, à celle de la seconde avec la première. Or, il résultait de ses analyses que le déploiement le plus énergique de la force personnelle ne détruit pas la vie animale ; que l'état normal n'est pas celui où cette vie inférieure serait supprimée, mais celui où elle serait domptée, et mise sous le joug de la volonté dont elle deviendrait l'instrument. De même, l'état normal dans un degré supérieur ne doit pas être celui où la force personnelle serait anéantie, mais celui où cette force, renonçant à se donner elle-même des lois, se soumettrait entièrement à la volonté divine. Ainsi, de même que la vie animale réduite au rang d'instrument subsiste dans la vie humaine la plus développée, de même, la vie humaine, devenue par l'amour, l'organe libre et l'instrument volontaire de la puissance suprême, doit subsister dans le degré le plus élevé de l'union de l'âme avec Dieu.

Ces pensées sont en germe dans l'œuvre de M. de Biran ; elles n'y sont pas développées et indiquées d'une manière assez précise. Dans l'état incomplet où se trouvait sa théorie, il a trop cédé parfois à l'influence exclusive des clartés nouvelles qui lui étaient apparues. Ébloui de l'éclat de cette lumière, le temps lui a manqué pour que son regard intérieur, remis de cette première impression, pût s'orienter complétement dans le monde qui venait de s'ouvrir devant

lui. Il incline donc quelquefois à confondre la disposition de la créature à tout rapporter à elle-même, ce *moi haïssable* dont parle Pascal, avec la personnalité ou le *moi* métaphysique. Il ne voit pas, ou ne dit pas assez clairement, que, dans l'union la plus intime de l'âme avec Dieu, la volonté loin d'être détruite trouve, au contraire, la plénitude de la liberté. L'amour n'étant que la disposition de la volonté qui se donne librement, là où il n'y aurait plus de volonté, il n'y aurait plus d'amour. La conception d'un état d'extase au sens propre de ce terme, loin de nous représenter un degré supérieur de développement rabaisse, au contraire, les créatures libres et raisonnables au rang des choses inanimées qui accomplissent, mais sans le savoir, les décrets de la sagesse éternelle.

L'antique Orient a légué à nos philosophies et à nos religions ces vues incessamment renouvelées par le panthéisme ; mais la vérité chrétienne a d'autres conséquences. Dans ce domaine, les idées morales de l'obéissance et de la révolte remplacent les conceptions métaphysiques de l'être et du néant. L'humilité n'est pas le sentiment de n'être rien, mais d'être une puissance libre et réelle, révoltée contre sa loi. La restauration n'a pas pour but l'état d'une âme qui perd conscience de soi, mais l'état d'une âme qui, dans la plénitude de la vie, ne veut plus que l'accomplissement des plans de l'amour infini. La grâce n'est pas une extase qui abîme la personnalité, mais une force qui relève la volonté défaillante, la grandit, la libère, la fait triomphante ; de sorte que,

dans un concours mystérieux, plus Dieu opère et plus l'homme est fort en lui-même ; car l'œuvre de Dieu est précisément de rétablir dans la créature les forces primitives altérées par la chute. La prière de l'âme chrétienne n'est pas d'être détruite, mais d'être fortifiée.

Une vue plus distincte de ces vérités, souvent méconnues par les philosophes chrétiens eux-mêmes, aurait épargné à M. de Biran bien des incertitudes, et ne lui aurait pas permis d'établir, comme il lui arrive de le faire momentanément, entre la grâce et la liberté, une opposition qui l'embarrasse.

Il est un autre point sur lequel ses expositions ne jettent pas une pleine lumière ; je veux parler de l'influence de la troisième vie sur l'ordre de la connaissance. L'homme est un, et toutes ses puissances, enchaînées dans une étroite harmonie, s'abaissent et s'élèvent en même temps. Si la domination de la vie animale obscurcit l'intelligence en troublant les sources de la pensée, il est naturel d'admettre que l'union de l'âme avec Dieu doit éclairer l'esprit, et le mettre en rapport avec la vérité comme avec le bonheur. D'un autre côté, cette thèse mise en présence des faits se trouve toute hérissée de difficultés, et soulève des objections sérieuses. Elle réclame donc un examen approfondi ; et, dans la voie où était engagé M. de Biran, il était impossible que la question ne se posât pas. Il a vu le problème, en effet, et se disposait à en poursuivre l'étude. Après avoir approuvé ce mot de Pascal : « On n'entre « dans la vérité que par la charité, » il ajoute :

« Ce sont les œuvres qui font naître l'amour, et « l'amour produit les croyances. » Dans les derniers temps de sa vie, il trace les lignes suivantes : « La troisième vie, qui a l'amour pour principe, « n'admet-elle pas aussi un ordre supérieur de « connaissances intuitives ? N'y a-t-il pas, dans cet « ordre élevé, une faculté qui correspond à la con« ception, une autre à la mémoire. . . . . Il faut y « penser avant de décider. » Il y pensa peut-être ; la mort ne lui laissa pas le temps de nous faire connaître sa décision.

On doit regretter sans doute que M. de Biran n'ait pu exposer avec l'ampleur convenable, compléter, rectifier sur quelques points, sa doctrine de la troisième vie. Ce regret ne doit pas toutefois dépasser certaines bornes. Ses déclarations sont assez nombreuses et assez explicites pour que nous soyons en pleine possession de sa pensée, au sujet du problème capital que soulève l'étude de la nature humaine. Ce problème, dont la solution emporte celle des plus hautes questions de la métaphysique, est celui de notre destination. La théorie de la destinanation de l'homme suppose nécessairement une vue précise des éléments de sa nature, et une doctrine relative à ses rapports avec l'univers, en sorte qu'un système entier est toujours implicitement contenu dans l'affirmation qui porte sur ce point unique. Or, à cet égard, les affirmations de M. de Biran sont en pleine lumière.

Le désir permanent de répondre à cette question : Quel est le but légitime de notre existence ? a tou-

jours été le mobile conscient ou secret de ses travaux, et forme l'unité de son développement. Sensualiste, il voit la fin de l'homme dans l'équilibre des fonctions vitales et la jouissance calme de la vie. Philosophe de la volonté, il la voit dans le triomphe de la force libre se possédant elle-même. Chrétien enfin, il la voit dans la soumission parfaite de l'âme à Dieu. Serait-il nécessaire de faire ressortir l'importance de cette pensée dernière, soit en elle-même, soit en vue des discussions philosophiques et religieuses de notre temps? Sans nous arrêter au matérialisme, que nous voyons pourtant relever son drapeau déchiré, qu'est-ce qui divise les esprits qui croient à la raison, à la liberté, au devoir? Quelle est la question qui, au sein d'une dissémination apparente, réunit toutefois en deux camps, ou groupe en deux familles, toutes les intelligences? Celle-ci assurément : L'homme est-il fait pour ne relever que de soi, ou pour dépendre d'une puissance supérieure? Sa fin légitime est-elle en lui, ou hors de lui? La question s'étend à tout, à l'ordre intellectuel comme à l'ordre moral. Ce problème fondamental, ici clairement aperçu, là voilé aux yeux mêmes de ceux qui l'agitent, remplit les débats des philosophes et des théologiens. Sa solution est indissolublement liée à celle du problème général des existences : c'est ce qu'un peu de réflexion suffit à faire entendre. L'indépendance absolue ne saurait appartenir qu'à l'être qui porte en soi la loi et le terme de son développement, parce qu'il porte en soi le principe même de son être. Si la fin

légitime de l'homme est l'affranchissement absolu et la souveraine possession de soi, il faut que l'homme ait la vie par lui-même, qu'il soit la manifestation, la conscience de Dieu, ainsi que l'entendent les panthéistes. Mais si l'homme est, non la manifestation mais la créature de Dieu, ainsi que le croient les chrétiens; si Dieu, source unique de l'être, principe immanent de l'homme et du monde, existe pourtant en dehors du monde et de l'homme, dans la plénitude de son être et de sa liberté, il est évident que dans son existence absolue et sa personnalité infinie, il demeure la loi suprême, la seule fin légitime, le souverain de l'homme. Dès lors, le dernier terme de notre progrès n'est pas l'affranchissement, mais l'obéissance, l'obéissance à un principe qui est en nous, puisque nous ne subsistons que par lui, mais qui est hors de nous, comme l'Être infini, dont l'univers n'épuise, ni n'absorbe la puissance éternelle. Si nous sommes appelés à nous affranchir des liens d'une nature inférieure, si nous sommes appelés à devenir libres, c'est que c'est là le moyen unique, la condition même de l'obéissance. L'être inerte peut agir en conformité de lois dont il n'a pas conscience : obéir est le privilége de la liberté.

M. de Biran devait arriver à ces conséquences, dès que l'idée du vrai Dieu prenait place dans sa doctrine; il y arrive en effet. La philosophie de l'*Essai* lui ouvrait l'accès à une autre voie. Il lui était facile, en partant de ses prémisses, de se faire l'apôtre de l'indépendance absolue, le philosophe de la pure li-

berté ; ni les appuis, ni les encouragements ne lui auraient manqué. Mais il marcha jusqu'au bout dans la vérité, telle qu'elle se manifestait à lui. Il fit à Dieu sa place tout entière. Voilà la grandeur de sa pensée ; voici maintenant son insuffisance.

Le Dieu que cherche M. de Biran est le Dieu des chrétiens ; il le sait ; ce n'est pas sans avoir mûrement pesé le pour et le contre qu'il a préféré Jésus-Christ à Zénon. Mais sa conception du christianisme présente deux lacunes essentielles.

La pemière se rattache directement à une omission, signalée déjà, dans son analyse de la nature humaine : il n'avait jamais envisagé en face, et dans leur caractère spécifique, les faits de l'ordre moral. Cette omission étrange se retrouve et porte ses conséquences, lorsqu'il aborde les questions religieuses.

S'il est un fait certain pour une intelligence impartiale, mise en présence des documents primitifs de la religion chrétienne, c'est que le terrain de l'Évangile est le terrain moral proprement dit. A quoi se rapportent les trois grandes vérités évangéliques : la chute, le pardon, la sanctification ? A la volonté. La volonté créée pour obéir à Dieu, toujours présent dans la loi de la conscience, — la volonté en révolte contre son auteur et obscurcissant l'entendement des ténèbres qui montent du cœur, — la volonté ramenée par la miséricorde à l'obéissance dans la lumière et l'amour ; n'est-ce pas le résumé et comme la substance de la prédication chrétienne ? Jésus-Christ nous est présenté avant

tout comme l'auteur de la grâce et du pardon ; son nom par excellence est le Sauveur ; et la lumière avec laquelle il s'identifie, resplendit plus encore de l'éclat de la sainteté que des clartés de l'intelligence, si toutefois il nous est possible de soumettre à notre faible analyse l'unité de la perfection. Enfin, tandis que dans la plus noble école de l'antiquité, la réforme de l'entendement devait amener la réforme de la conduite, et la science conduire à la vertu, n'est-ce pas, dans l'économie chrétienne, le redressement de la volonté qui doit ramener dans l'esprit la lumière, et dans l'âme le bonheur ? Ces vérités sont assez manifestes, soit dans le texte des écrits apostoliques, soit dans la tradition religieuse qui en découle.

M. de Biran, comme guidé par un secret instinct, méconnaît quelques-uns des traits les plus caractéristiques de la religion chrétienne ; la nature spécialement éthique de l'Évangile disparaît dans ses expositions. Il en aurait été autrement si la conscience morale avait obtenu dans ses études la place qui lui appartient. S'il eût bien reconnu que la volonté porte sa loi en elle-même, que le dernier fait moral est un sentiment de dépendance et de responsabilité, il eût reconnu aussi que le mal, dans son essence, est la volonté déviée de sa direction normale ; le retour au bien, la volonté ramenée à sa loi : son christianisme eût été plus complet, plus nerveux, si j'ose le dire ; et les tendances quiétistes, auxquelles il ne résiste toujours pas assez nettement, auraient été définitivement domptées.

Ce n'est pas, du reste, qu'il nie ou conteste aucune des assertions énoncées plus haut. Il n'a pas choisi dans le christianisme. Jamais il ne l'a envisagé dans son ensemble ; c'est tout au plus s'il a posé en passant, et sans s'y arrêter, la question de sa réalité objective, et c'est ici la seconde lacune annoncée, et dont la première n'est au fond qu'une face particulière.

Il semble difficile d'entreprendre l'œuvre d'une philosophie chrétienne, d'introduire dans sa doctrine Jésus-Christ et la grâce surnaturelle, sans s'être posé directement la question de la nature du christianisme en soi, et sans l'avoir résolue. On ne saurait sans doute demander à un philosophe d'entrer dans les détails de la théologie proprement dite, et de parcourir tout le champ si vaste et si épineux de cette science, avant d'aborder son objet propre. Mais les bases métaphysiques du christianisme, ou, en d'autres termes, les éléments de la vérité chrétienne qui sont de nature à agir directement sur la philosophie, sont assez simples après tout, et ne sont pas plus difficiles à reconnaître dans les documents primitifs et dans la tradition générale, que les bases du Platonisme, par exemple. Tout a été contesté et peut l'être encore dans les controverses des théologiens ; mais, au-dessus de toutes ces discussions, à la hauteur où se posent les problèmes philosophiques, il y a un courant visible, d'autant plus visible peut-être qu'on le regarde à distance, qui est historiquement, c'est-à-dire véritablement, le christianisme dans son essence permanente. Or,

il est difficile, je le répète, d'entreprendre l'œuvre d'une philosophie chrétienne sans s'être demandé auparavant, et d'une manière très-explicite, si le christianisme, ainsi envisagé dans ses doctrines fondamentales, est une réunion de vérités, une collection de symboles, ou un amas de superstitions.

Cette situation étrange est pourtant, en quelque degré, celle de M. de Biran. A mesure qu'il avance, on voit bien se multiplier sous sa plume les emprunts qu'il fait au dogme révélé, et les déclarations de l'insuffisance de la raison livrée à ses seules ressources. Mais, enfermé dans ses vues particulières, ne saisissant guère de la religion que ce qui se rapporte directement à l'état de son âme, il ne se place jamais au centre même de la vérité chrétienne pour en contempler les parties diverses et l'harmonie qui les rassemble. Il est semblable à un homme qui, entré dans une cathédrale par une porte dérobée, resterait à l'écart, sous les bas-côtés de la nef, sans avoir jamais pénétré au cœur de l'édifice pour en contempler la structure générale et les proportions.

L'auteur des *Nouveaux Essais d'Anthropologie* ne possédait donc pas une vue ferme et complète de l'ensemble du christianisme. Mais, qu'on ne s'y trompe pas, c'est là ce qui fait en partie le caractère propre et la valeur exceptionnelle de son œuvre.

Lorsque du sein de la chrétienté, des croyants, éprouvant le besoin de savoir, vont à la recherche de la science, et entreprennent de systématiser leur foi, ils risquent fort de rencontrer dans beaucoup d'esprits un sentiment de défiance. On ne croit pas sans

peine à leur impartialité, à leur loyauté parfaite, on soupçonne des intérêts autres que ceux de la vérité dans les mobiles qui les dirigent. Telle est la discipline des écoles modernes; tels sont les préjugés répandus dans le monde scientifique; telles sont les fautes des représentants de l'Église dans les luttes de la pensée, qu'on n'admet pas volontiers qu'un chrétien qui continue à l'être puisse devenir un philosophe. Mais ici, c'est un philosophe qui devient chrétien, et le caracractère incomplet de sa religion n'étant que la trace de la voie purement personnelle et libre qui l'a conduit à la foi, est précisément ce qui éloigne les soupçons et inspire une confiance si précieuse en pareille matière.

Il y a plus. Les hommes qui partent de la théologie pour venir à la métaphysique (je parle de ceux qui y viennent sérieusement, non en apparence et par une simple manœuvre de parti), ces hommes risquent fort de s'enivrer du sentiment de la liberté de la pensée, d'être éblouis et comme aveuglés par le milieu nouveau pour eux de la raison pure et de la dialectique. Plus les données chrétiennes leur sont familières, plus ils risquent de les croire naturelles, de considérer comme primitifs et inhérents à l'esprit humain des faits intellectuels et moraux qui ne se sont produits que sous l'influence de l'Évangile (1).

(1) « La grande influence du christianisme sur la civilisation nouvelle serait moins révoquée en doute, si elle n'avait pas pénétré si avant dans tout notre être; et l'on ne pourrait absolument pas en douter si déjà elle s'en était rendue complétement maîtresse. Car, cette influence est méconnue par deux raisons princi-

Et c'est là sans doute une des raisons pour lesquelles les écoles de théologie ont servi la cause du rationalisme, autant, plus peut-être que les écoles de pure philosophie.

Les intelligences qui arrivent de la philosophie à la religion sont dans une condition différente. Elles savent mieux ce que peut et ce que ne peut pas la raison livrée à ses seules ressources. Le milieu dialectique qu'elles ont parcouru dans tous les sens, a perdu pour elles ses illusions et ses prestiges; elles ont compris, trop bien pour pouvoir l'oublier, ce qui leur manquait dans la pure philosophie, puisque le sentiment même de ce déficit a contribué pour sa part à les amener à l'Évangile. Pour la vue nette et ferme de l'importance des dogmes chrétiens, de la nature et de la place de l'ordre surnaturel, l'intelligence qui rencontre la foi est dans des conditions plus sûres que la foi qui cherche l'intelligence (1). Ce serait donc un grand bienfait, et la cause d'un grand progrès dans le mouvement de la pensée contemporaine, que l'apparition de quelques âmes d'élite arrivant à l'Évangile par la voie de la philosophie, et rendant au sujet de ce qui leur manquait et de ce qu'elles ont trouvé, un témoignage auquel nul

---

pales : d'un côté, parce que dans nos mœurs et dans nos institutions, on trouve encore beaucoup de choses qui contredisent le christianisme; d'un autre côté, *parce que nous portons en nous beaucoup de choses qui ne sont dues qu'au christianisme, et qui, devenues en nous une seconde nature, ne nous semblent point être l'effet du christianisme, mais celui de la nature humaine universelle.* (Ritter, *Histoire de la philosophie.*)

(1) *Fides quærens intellectum.* (Saint Anselme.)

esprit sérieux ne pourrait refuser de se rendre attentif.

Tel fut M. de Biran. Il avait sans doute des progrès à faire pour être à même d'accomplir l'œuvre d'une philosophie chrétienne; mais cette œuvre il l'a conçue et il l'a entreprise. Arrivé à la religion, il ne laissa pas subsister un mur de séparation entre sa personne et son œuvre, entre sa vie et sa science. C'est bien là le trait essentiel de la dernière période de ses travaux et ce qui doit recommander hautement sa mémoire à l'attention et au respect des hommes de pensée qui croient à la vérité de la religion, et des hommes religieux qui croient à la légitimité de la pensée.

Nous donc, qui croyons que l'Évangile est la vérité, et la raison une lumière qui ne doit pas être mise sous le boisseau, nous marchons dans les mêmes voies où a marché M. de Biran, et plus ces voies sont désertées aujourd'hui par la foule des intelligences, plus nous sommes heureux de pouvoir invoquer l'autorité de son nom en faveur de convictions qui nous sont chères.

Nous pensons que la séparation absolue établie entre la philosophie et la religion, entre la raison et la foi, est une séparation factice, momentanée, née de circonstances passagères et destinée à disparaître dans les âmes éclairées et sérieuses. Il faut à l'homme une seule vérité : s'il ne croit pas à l'Évangile, une philosophie qui le remplace; s'il y croit, une philosophie chrétienne (1).

---

(1) Il existe, sans doute, dans la science des départements en-

Or, nous croyons à une philosophie chrétienne. Nous ne courbons pas la tête sous l'opinion qui déclare contradictoires l'idée de la science et l'idée de la foi positive ; nous ne pouvons reconnaître comme légitime la position des esprits qui prennent parti d'avance, et *a priori*, contre l'ordre surnaturel, au nom de droits prétendus de la raison. On trouve, à la vérité, la base d une négation *a priori* du surnaturel dans l'affirmation que le principe du monde est la source d'un développement nécessaire. Mais le panthéisme, qu'on en convienne, n'est pas une vérité évidente ; c'est une doctrine fort discutable avec laquelle personne n'a le droit d'identifier la philosophie dans son ensemble. Ce point compris, et dès qu'on admet, même à titre de simple possibilité, la liberté de Dieu et son intervention dans

---

tiers qui restent en dehors de l'influence des convictions religieuses, et forment comme un territoire neutre où les hommes de toute croyance peuvent se rencontrer et philosopher ensemble, dans des conditions naturelles et normales. Ce qui constitue ce terrain neutre, c'est, avant tout, la logique pure, puis l'observation psychologique directe et les points de la science générale de la nature qui ne touchent pas aux problèmes des causes premières et des premières origines. Mais, aussitôt qu'on aborde le domaine moral et les questions relatives au principe de l'univers et à la destinée de l'humanité, la recherche spéculative tombe nécessairement sous l'influence des croyances de celui qui s'y livre. Le croyant est inévitablement conduit à faire entrer dans la science les objets de sa foi, puisque les objets de sa foi sont pour lui des réalités.

Ce n'est pas à dire qu'un chrétien convaincu ne puisse discuter, même sur les questions morales et religieuses, avec l'homme qui ne partage pas sa foi. Il peut toujours, par un acte de sa volonté, s'imposer la loi de n'employer que les procédés acceptés par son interlocuteur, et s'enfermer dans le domaine de la nue raison. Mais dans ce cas, la situation est factice et ne peut être que momentanée et de circonstance.

l'histoire, la question du surnaturel est ouverte, et les droits de la raison qu'on prétendrait opposer à son examen, ne sont plus, en ce cas, que la puissance du préjugé. Ce préjugé, sans doute, est imputable en partie à certains défenseurs mal inspirés des vérités chrétiennes. Si l'ordre surnaturel était sans lien avec la nature, si la science de l'univers et de l'homme pouvait fermer son cercle sans rencontrer le christianisme, s'il n'y avait aucune voie ouverte pour passer de l'étude des faits à l'étude des questions religieuses, on ne saurait faire rentrer la religion dans le champ des investigations régulières de l'esprit humain. Mais la voie est ouverte, et pour ne pas y entrer il faut être résolu à ne pas le faire. Des considérations indiquées déjà en fournissent la preuve ; ces considérations ont une telle importance qu'il vaut la peine de les reproduire et d'y insister.

On a compris, de notre temps, l'importance de l'histoire de la philosophie pour la philosophie elle-même ; c'est un progrès réel, un progrès notable de la pensée moderne. Or, on l'a vu, il est impossible d'aborder sérieusement, soit l'histoire des idées métaphysiques, soit l'histoire de la conscience humaine, sans se poser la question du surnaturel.

Le christianisme est pour les croyants une intervention de la libre puissance de Dieu dans la marche de la nature ; pour tout le monde, il est un fait historique dont il faut rendre raison. Passer à côté sous prétexte qu'on ne s'occupe que de philosophie, c'est méconnaître le lien indissoluble qui unit les

divers éléments dont se compose l'esprit humain. Et c'est vainement qu'on dirait : « La religion « s'appuie sur l'autorité et la philosophie sur la « raison, elles n'ont donc rien à démêler ensem- « ble (1). » Le philosophe ne peut faire l'histoire de sa propre science, bien plus, il ne peut faire l'analyse de sa propre pensée, sans rencontrer l'action visible de la tradition chrétienne. Cette tradition découle d'un fait historique sur lequel il faut prendre parti ; et qui seul après tout, selon la signification qu'on lui accorde, fonde ou détruit l'autorité religieuse, et de plus, en détermine la nature. Il faudrait voir la question telle qu'elle est, et ne pas consentir à l'accepter telle qu'elle a été posée par l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*. Sans doute, si pour aborder la religion il fallait faire une abdication préalable de la raison, de même qu'il fallait être géomètre pour entrer à l'école de Platon, l'abîme subsisterait entre la foi et les recherches de la pensée. Mais M. de Lamennais qui fut, si je ne me trompe, désavoué par son Église même, ne saurait être considéré comme l'interprète exclusif du christianisme. Il peut être parfois commode, il est toujours injuste de lui faire cette position.

Prenons les choses ainsi qu'elles s'offrent à un esprit libre de toute préoccupation autre que celle de la vérité. L'Évangile est le plus grand fait de notre histoire. Qui pourrait le nier ? La science doit en rendre raison, sous peine de rester étrangement mu-

---

(1) Jules Simon.

tilée. Ce fait est donné, dès son origine, pour être surnaturel ; l'est-il ? ne l'est-il pas ? Voilà le problème. La solution rationaliste est-elle si lumineuse que ne pas l'admettre soit, par cela seul, renoncer à la science ? Il serait difficile de prendre tout à fait au sérieux une critique qui proclamerait la négation du surnaturel, quand cette critique avouerait que cette négation est son point de départ, son axiôme, son parti pris (1). Critique, science moderne, ce sont là, pour certains esprits, des idoles devant lesquelles ils se prosternent sans les regarder en face. Si la foi a ses superstitions, l'incrédulité fait largement preuve qu'elle a les siennes aussi. Il faut savoir d'où sortit cette lumière de l'Évangile qui, de l'aveu de tous, a coupé l'histoire en deux, changé la face du monde et fondé notre civilisation dans tous les sens. Lorsque, pour répondre à cette question, on voit le rationalisme conclure par analogie des siècles crépusculaires aux temps de la clarté historique ; supposer je ne sais quelle spontanéité primitive aux hommes de l'époque où les sujets de Tibère lisaient les œuvres de Cicéron ; se livrer enfin aux plus énormes hypothèses ; il est permis de penser que la solution chrétienne en vaut une autre, qu'il y a autant de raison, autant de philosophie à admettre l'intervention de Dieu dans l'Évangile qu'à la nier, à croire au surnaturel qu'à l'impossible, et qu'à tout prendre on est peu en droit d'exclure du domaine de la science les hommes qui

(1) Voir les *Études d'histoire religieuse*, de M. Renan.

n'auraient d'autre tort que de rapporter à un acte particulier de la puissance infinie, un fait dont les causes naturelles ne sauraient rendre raison à leurs yeux. En un mot, il y a dans l'histoire une voie ouverte à la science pour arriver à l'étude de la religion révélée (1).

Il y en a d'autres.

Voici le point essentiel, le vif de la controverse. La philosophie, depuis Pythagore jusqu'à Leibnitz, a pris le modèle de sa méthode dans les mathématiques. Elle se donne donc à l'ordinaire, et on l'accepte, pour une science qui s'appuie sur l'évidence intellectuelle seule et se construit par déduction pure. S'il en était ainsi, il n'y aurait nul passage possible de la philosophie à la religion, car la religion n'est pas évidente pour l'intelligence. Le plus qu'on pût admettre, en ce cas, serait une philosophie et une

---

(1) « Le philosophe devient chrétien sans abdiquer lorsqu'au « lieu de tergiverser, il a regardé le christianisme en face, comme « un fait historique dont la philosophie de l'histoire est tenue de « rendre compte, et qu'il s'est convaincu qu'une intervention di- « recte de Dieu dans l'histoire est la seule raison suffisante de ce « phénomène. » (Charles Secrétan, *Recherches de la méthode qui conduit à la vérité*, etc. 1857.)

Je dois beaucoup à M. Charles Secrétan, et je me sentirais coupable d'une sorte d'ingratitude, si son nom ne se trouvait au bas de ces pages, dont le contenu est bien propre à me rappeler, soit les utiles entretiens dans lesquels il m'a fait jouir de ses lumières et de son amitié, soit l'instruction que j'ai puisée dans ses écrits, et très-particulièrement dans la *Philosophie de la liberté*, 1849. Il y a, dans cet ouvrage, des difficultés qui m'arrêtent, des hardiesses qui m'étonnent, des tendances auxquelles je résiste ; mais peu d'écrits ont plus de saveur morale, plus d'élévation, et une puissance plus grande pour exciter la pensée et lui ouvrir des horizons nouveaux.

religion parallèles en quelque degré, mais toujours séparées par l'abîme infranchissable de la méthode philosophique en elle-même. Ainsi l'entendait Descartes, et il ne faut pas perdre de vue que sa conception de la science excluait au même titre que la religion, l'histoire tout entière, et tous les résultats de la science expérimentale de la nature. Depuis Descartes, deux siècles ont passé; des écoles célèbres sont nées et ont fini : nous avons pour déterminer l'idée de la philosophie une base nouvelle et très-large. Or, je le demande à la lumière qui procède des faits : Qu'est-ce qu'un système métaphysique? Un système métaphysique est un essai d'explication rationnelle des données de l'expérience. — Quelles sont les conditions qui rendent un tel système sérieux et digne d'examen ? Ces conditions sont au nombre de deux : La première est que ce système s'appuie sur des faits réels, observés dans la nature humaine; la seconde, qu'il fournisse une solution satisfaisante aux grands problèmes que l'intelligence se pose. Mais, entre l'observation des faits et la solution des problèmes, se place nécessairement une hypothèse, qui est le principe des déductions.

Lorsqu'on est à bout d'observation et d'analyse, et qu'on veut construire une doctrine, il faut nécessairement adopter un principe, qui, sous sa forme première, ne peut être qu'une hypothèse, et dont le déploiement logique prouvera la fécondité. Quant à la logique pure, elle est incapable de produire autre chose qu'elle-même, et jamais on n'amènera l'es-

prit humain à prendre sérieusement ses propres lois pour la réalité des choses. Les panthéistes rationalistes se font d'ailleurs la plus étrange des illusions, lorsqu'ils se figurent établir une science pure de toute donnée extra-rationnelle. Tout leur édifice en effet repose sur une hypothèse qui, pour la hardiesse, ne le cède à aucune autre, savoir que la raison se pose elle-même comme étant l'absolu. Après Kant, il ne devrait plus être permis de se méprendre sur la nature d'un tel point de départ, et d'attribuer l'évidence à une affirmation de cette espèce.

En vertu des explications qui précèdent, la question de savoir si le christianisme peut servir de base à une philosophie, revient à celle-ci : La foi chrétienne s'appuie-t-elle sur des faits observables dans la nature humaine, et fournit-elle des lumières satisfaisantes pour la solution des problèmes que se pose l'esprit humain ? Si elle remplit ces deux conditions, elle se recommande à tout esprit impartial, à titre d'hypothèse sérieuse et digne d'examen. Or elle remplit ces deux conditions plus et mieux qu'aucune autre des théories que renferment les annales de la pensée humaine.

Le premier de ces points de vue surtout fut celui de M. de Biran. Il constate par l'observation des états intérieurs qui viennent offrir à la vérité révélée des appuis positifs. La défaillance de l'âme abandonnée à ses propres ressources, l'action de la grâce divine pour la relever, l'efficacité de la prière, la joie et la paix dont nous avons l'impérieux besoin, et que nous rencontrons dans l'Évangile, ce sont là pour lui des

vérités d'expérience, des vérités psychologiques et non de foi seulement. Il considère comme une pauvre philosophie, celle qui néglige de prendre ces vérités en considération, parce que l'esprit engagé dans cette voie dépasse les limites ordinairement posées entre la science et la religion.

Mais admettons que ce ne soient là que des illusions; admettons que cette base psychologique de la vérité chrétienne soit trouvée chancelante. Entrons dans les doutes qui arrêtent parfois M. de Biran, dans sa carrière : les états intérieurs attribués à la foi comme à leur cause, peuvent n'être en réalité que le simple résultat du jeu des organes et de l'équilibre des fonctions de la vie. D'autres faits restent, des faits qui défient les explications de cet ordre.

L'homme est destiné à trouver le bonheur dans l'ordre, à accomplir la loi de la conscience, à entrer librement dans les plans de l'amour universel; il est destiné à traverser la vie, dans la joie et la paix, comme un voyageur appelé à de plus hautes destinées. Mais l'homme est déchu; impuissant pour le bien sans cesser de l'aimer; entraîné vers le mal sans cesser d'entendre, dans les profondeurs de son âme, une voix secrète de reproche et de protestation; son cœur s'attache aux choses passagères de la vie, et toutefois sans y rencontrer le bonheur.... Tel est l'enseignement chrétien. Or, il ne suffit pas de dire que le péché originel est un mystère, que la raison n'a rien à faire dans les questions de cet ordre, et de passer outre. La doctrine de la chute présente

sans doute, en elle-même, de graves difficultés; mais l'état de l'homme, sous le double rapport du bien et du bonheur, est certes une matière d'observation; et ce qu'il importe de se demander, c'est si cet état, tel que l'expérience le manifeste, ne soulève pas des problèmes dont le mystère de la chute offre seul une explication plausible. L'âme humaine est-elle dans des conditions normales, ou bien est-elle le théâtre permanent des luttes décrites par l'apôtre saint Paul, chantées par le poëte Racine? Les sombres éclairs que jette la pensée de Pascal, quand il exalte et rabaisse tour à tour notre nature, sont-ils des contradictions, ainsi qu'on se plaît à le dire? ou bien la contradiction est-elle dans les choses mêmes, dans cette âme avide du bien et enchaînée au mal; dans cette poursuite du bonheur qui aboutit à la misère, dans cette soif de vie à laquelle répond la mort? Ce qui est contradictoire aux faits, à l'expérience de chacun, aux combats, aux souffrances, aux déchirements de l'humanité, n'est-ce pas la doctrine qui prend pour bon notre état actuel, substitue à l'idée du mal celle d'un moindre bien, d'une simple imperfection, la conception abstraite d'une imitation de l'être; et, en présence des lugubres problèmes du péché et de la souffrance, hasarde des solutions qui blessent la conscience, sans avoir au moins l'excuse de satisfaire la raison?

Allons plus avant : Il y a une transmission héréditaire du mal : voilà le christianisme. Et que dit une psychologie vraie? Si l'homme porte en soi des principes innés de raison; s'il est faux que son en-

tendement soit une *table rase;* est-il moins faux qu'il naisse table rase sous le point de vue moral, et se trouve dans un parfait équilibre entre le bien et le mal? N'y a-t-il pas des penchants de naissance qui deviennent le vice, quand la responsabilité apparaît? Lorsque la conscience s'éveille, ces penchants sont-ils devenus, oui ou non, des habitudes impérieuses comme le besoin, fortes comme la nature? Chacun est-il responsable de tout le mal qui est en lui? Peut-on, sans outrager la justice, dire à une créature humaine : de tout ce que tu reconnais en toi de contraire à la loi parfaite de la morale, il n'est rien qui ne soit l'œuvre de ta volonté? N'y a-t-il pas entre l'individu et ses ancêtres, entre une génération et une autre génération, entre l'homme et l'humanité, une solidarité mystérieuse sans doute dans sa nature et son origine, mais dont la réalité est claire comme le soleil, pour qui n'a pas appris que dès qu'on aborde un domaine qui touche aux dogmes religieux, il faut ou sourire, ou s'incliner et porter ailleurs ses regards?

Loin de moi la pensée d'affirmer que les vérités chrétiennes peuvent directement se lire dans les faits et ressortir d'une simple observation. Mais ces vérités sont dans un rapport immédiat avec des éléments d'observation qui les confirment, qui peuvent conduire à les faire accepter; et si le caractère d'une saine philosophie est d'appuyer fortement ses bases sur l'étude attentive de l'âme humaine, ce n'est pas une philosophie chrétienne qui faillira à cette condition. La solidité de ses principes apparaîtra d'autant

mieux, qu'on creusera plus profondément dans les secrets de notre nature.

La philosophie chrétienne faillira-t-elle davantage à la seconde condition d'une science digne de ce nom, qui est de fournir des solutions aux grands problèmes que se pose l'esprit humain? Certainement la lumière évangélique n'a pas apparu dans le monde sous la forme spéciale de cette clarté intellectuelle que cherche la métaphysique. Tout dans les paroles de Jésus-Christ et dans la prédication de ses apôtres tend à la pratique, au relèvement, à la consolation, au salut des âmes; rien n'est dirigé du côté des recherches et des curiosités de l'esprit. Telle est la religion dans son essence, et en tant que religion, elle ne doit ni ne peut abandonner ce terrain. Mais il n'est pas une parole de piété qui ne suppose une doctrine, pas une vérité pratique qui ne soit dans une connexion intime avec une vue théorique; et les éléments les plus simples de la religion, les vérités qui entrent sans effort dans l'âme de l'enfant, de l'homme du peuple, de la pauvre femme, contiennent toutefois tous les germes d'une conception systématique de l'univers, renferment des réponses aux plus hautes questions que puisse se poser la pensée spéculative.

Le théisme proprement dit, le théisme clairement formulé et pur de tout alliage, appartient spécialement au christianisme, nous l'avons dit, et, en le disant, nous avons pu nous appuyer du témoignage non suspect d'un des chefs de la philosophie française contemporaine. Ce qu'on sait moins peut-

être c'est que, d'une manière plus générale, la vérité chrétienne est riche de solutions qui lui sont propres pour les grandes questions que les penseurs débattent depuis l'origine de la science. Il existe un certain nombre de difficultés qui, sous le nom de dualités ou d'antinomies, sont véritablement en philosophie les questions maîtresses dont tout le reste dépend. Concilier l'infinité de Dieu avec la réalité du monde, sans recourir à des solutions équivoques qui nient au fond un des deux termes du problème ; — interpréter l'opposition du bonheur et du devoir, dont les besoins les plus impérieux de l'âme tout entière réclament la parfaite union; — expliquer le mal et la souffrance, sans atténuer la réalité des faits et sans léser les droits imprescriptibles de la conscience ; — dire pourquoi la raison a besoin d'arriver sur tous les sujets à une pleine lumière, tandis qu'elle va se heurter de toutes parts à des mystères impénétrables : ce sont là quelques-unes au moins des exigences principales d'une philosophie sérieuse et digne de ce nom. Or, pour tous ces problèmes, le christianisme, interprété par une science fidèle, fournit des solutions spéciales et seules satisfaisantes.

Ces solutions se trouvent, sans doute, plus ou moins énoncées dans les travaux accomplis depuis l'ère chrétienne; mais elles s'y trouvent éparses, mêlées souvent aux restes des conceptions de la philosophie antique qui les obscurcissent ou les dénaturent. La science chrétienne est appelée, de nos jours, à les dégager purement et avec netteté de l'ensei-

gnement religieux dont elles émanent, à les relier entre elles, à les suivre dans leurs conséquences, par les procédés propres de la raison. C'est ainsi qu'on pourra prouver par le fait que, sous le joug, ou, pour mieux dire, dans la lumière de la foi, la raison voit s'étendre son domaine, devient plus forte et plus libre, ne recule devant aucun problème, ne s'arrête que lorsqu'elle a reconnu qu'elle doit s'arrêter; et, après avoir prouvé sa force en ne tentant pas follement de percer des ténèbres dont elle a reconnu la cause et le caractère de nécessité, la montre encore en trouvant la solution de problèmes que le rationalisme évite ou dénature. C'est en fondant une science vraiment chrétienne dans ses bases, et vraiment scientifique dans ses procédés, qu'on pourra confirmer les croyants dans leur foi, et rendre respectable à tous les esprits sans préventions une doctrine qui, d'une part, ira se fonder solidement sur la psychologie, et de l'autre, porter la lumière dans les plus hautes sommités de la métaphysique.

Une telle science confirmera les croyants dans leur foi; car nous pensons que le dernier effort de la philosophie est d'affermir les vérités élémentaires qui font la vie des âmes chrétiennes. Nous pensons que l'intelligence la plus humble et l'esprit le plus élevé peuvent se rencontrer en présence de l'Évangile, dans la même foi, dans la même espérance. Nous n'en sommes pas réduits à creuser un abîme entre le commun des esprits et la classe hautaine des penseurs. Nous croyons que la vérité est reçue pour être donnée, et que ceux qui s'élèvent sur l'échelle

de l'intelligence, ont la mission et le devoir d'attirer les autres à eux (1). Une foi incompatible avec la science est, sans doute, erronée; mais une science qui détruit le besoin de répandre la vérité, qui déclare impossible la communion universelle des âmes dans l'intelligence et l'amour; une science qui, en échange du sentiment de l'humanité qu'elle leur enlève, promet à ses disciples les tristes joies de l'orgueil et du dédain, une telle science, de quel nom faudra-t-il la nommer?

Ce serait déjà un grand titre d'honneur pour une philosophie chrétienne, que de prémunir la pensée contre des aberrations qui semblent nous faire rétrograder jusqu'aux jours des contemplatifs de l'Inde antique.

Et qu'on ne dise pas : Que voulez-vous? Voulez-vous revenir au moyen-âge? Voulez-vous renoncer à la liberté de la pensée et aux conquêtes de l'esprit moderne? Ce que nous voulons, c'est de relever la pensée abattue en lui indiquant des voies de lumière, loin desquelles elle s'égare dans le découragement; ce que nous voulons, c'est de préparer l'avenir de la science en la faisant vivre du principe qui seul fait vivre, seul peut faire durer ce qu'il y a de salutaire dans la civilisation moderne.

La philosophie est-elle isolée, a-t-elle d'autres destins que le mouvement général des esprits? Est-ce revenir au moyen-âge, que de réclamer toujours

---

(1) Le savant s'est senti le frère de celui qui ignore; il a compris que le premier acte de la piété envers le ciel, était d'éclairer et de féconder les intelligences. (Jules Simon.)

plus, pour l'état social, la justice égale pour tous, la charité universelle, la liberté de conscience, la pureté des mœurs? et qu'est-ce que tout cela, sinon l'enseignement de l'Évangile, accepté, à des degrés divers, par la conscience des peuples? Le moyen-âge a beaucoup fait sans doute : de la putréfaction romaine et de la barbarie des nations conquérantes, il a tiré la société moderne. Mais l'œuvre est-elle achevée? A-t-on épuisé le christianisme? L'a-t-on dépassé? A-t-on trouvé des principes nouveaux, des principes meilleurs? Et qui donc oserait soutenir sérieusement que poursuivre l'œuvre de la civilisation chrétienne, c'est revenir en arrière?

La philosophie est dans les mêmes conditions. Le moyen-âge a beaucoup fait aussi dans ce domaine : il a organisé le monothéisme; il a développé le sens moral; il a discipliné et fortifié l'esprit humain; il a permis et préparé l'avénement des grandes théories de la nature. A-t-il tout fait? A-t-il épuisé la science chrétienne? Cette science, l'a-t-on dépassée? A-t-on trouvé, dans l'ordre métaphysique, des principes nouveaux et meilleurs? Qui oserait le dire? Qui oserait dire que la philosophie s'est assimilé toute la substance de l'Évangile, quand les penseurs les plus illustres n'ont pas réussi à asseoir sur des bases solides les doctrines pour lesquelles ils ont combattu; quand Descartes ne prévient pas Spinosa; quand Leibnitz échoue à sauver la liberté; quand Kant voit son œuvre méconnue et faussée avant de mourir; quand le panthéisme, le matérialisme, le doute renaissent de toutes parts, et que les intelligences les plus hardies

et les plus éprises de l'amour des nouveautés, n'aboutissent qu'à renouveler la forme de conceptions anciennes, souvent repoussées déjà par la conscience humaine? Oh! que nous sommes loin d'avoir solidement implanté dans le sol de la science ces vérités évangéliques que le cœur réclame, que la conscience accepte, qui éclairent l'esprit, étendent son horizon, et tout ensemble le préservent des abîmes! Que nous sommes loin de voir régner une philosophie digne de ce nom, qui nous laisse le Dieu vivant et vrai, créateur du monde et de l'humanité, l'ordre moral dans toute sa pureté sainte, un soulagement à nos souffrances, un pardon à nos fautes, la prière vraie et les fermes espérances de l'avenir!

Non, certes, il ne faut pas revenir au moyen-âge. Il faut proscrire l'intervention du pouvoir social dans les matières de pensée et de croyance. Il faut s'unir dans une ligue sainte en faveur de la liberté intérieure, de la liberté des âmes; appuyer toutes les voix qui soutiennent cette cause de justice; dire aux gouvernements que, s'ils doivent protéger l'ordre social et affermir ses bases, ils n'ont pas mission pour décider de la vérité et de l'erreur; rappeler aux chrétiens que l'Évangile n'est pas né dans le pouvoir mais dans la persécution; qu'il a conquis le monde par la patience, non par le glaive; et que ses armes dans ce grand combat ne furent que l'obéissance et le martyre. Voilà ce qu'oublia le moyen-âge; voilà ce que doivent proclamer aujourd'hui de concert, et tous ceux qui croient au christianisme, et tous ceux qui, sans y croire, acceptent pourtant quelques-uns

des principes toujours prêts à sortir de son sein.

Puis, il faut renoncer encore, je ne dis pas, l'avis serait superflu, à canoniser Aristote, et à prendre chacune de ses sentences pour un oracle, mais à accepter trop facilement les résultats des travaux des Pères de l'Église et des docteurs de la scolastique, comme identiques à la révélation. Il faut se demander, au contraire, et rechercher avec soin, s'ils n'ont point trop subi l'influence de la science antique ; si la pureté des solutions chrétiennes dans l'ordre de la métaphysique ne s'est point altérée parfois dans leurs expositions, par une alliance trop intime avec les savantes doctrines d'Aristote ou les nobles théories de Platon.

Il y a là tout un travail historique, aussi important en soi qu'il est conforme au génie de notre siècle. La scolastique avait son œuvre à faire ; elle l'a accomplie. Inintelligents dans notre orgueil, ne répudions pas son héritage, mais ne retournons pas en arrière. Demandons au passé les gages de l'avenir. Dans les conditions nouvelles qui nous sont faites, à la lumière et dans la liberté, reprenons et poursuivons l'œuvre excellente de la science chrétienne. Remontons aux sources de cette science, à la prédication apostolique consignée dans les documents écrits qui la conservent, transmise et confirmée au travers des siècles par la foi des âmes croyantes, cette tradition perpétuelle qui toujours a subsisté à côté des discussions de l'école. Que la pensée qui a transformé le monde verse toujours plus ses eaux pures et fécondes dans le domaine propre de

la philosophie. Dans cette œuvre, aidons-nous avec respect mais avec liberté du travail des siècles et des efforts des docteurs de l'Église ; aidons-nous des recherches de toutes les intelligences, de toutes les âmes sincères qui, comme M. de Biran, sont venues à la foi sans déserter la science. . . . et, munis de ces ressources, marchons en avant.

C'est une étrange illusion que de croire le christianisme épuisé, et la transformation qu'il a apportée dans l'esprit humain, parvenue à son terme. C'est le méconnaître, que le croire asservi à une forme passagère, et de le supposer détruit parce qu'il fut contenu, pour un temps, dans les cadres aujourd'hui brisés de la scolastique. Sans doute, le christianisme est immuable de sa nature ; on ne saurait ni refaire, ni modifier l'œuvre divine. Mais autre chose est la vérité religieuse, autre chose les systèmes qui s'efforcent d'en exprimer scientifiquement le contenu. Le soleil ne s'est-il pas levé toujours le même, sur les ruines successives des systèmes des astronomes? La nature ne poursuit-elle pas son cours, au milieu des théories des naturalistes qui s'élèvent et s'écroulent tour à tour? L'Évangile éternel survit de même aux conceptions de la science qui cherchent à l'exprimer; et tandis que les systèmes se succèdent, passent et se renouvellent, il demeure comme une source permanente de lumière ; les siècles passeront sans l'éteindre.

Toute forme extérieure peut se détruire ; humaine, elle appartient au domaine de la mortalité ; la vérité ne meurt pas parce qu'elle a la vie en elle-même. Vé-

rité ancienne et toujours nouvelle, source où l'on puise depuis dix-huit siècles sans que son flot diminue, l'Évangile suffira aux besoins de la pensée, aussi longtemps que la pensée poursuivra son cours; loin d'arrêter l'essor de l'esprit humain, il lui réserve de nouveaux progrès et de nouveaux triomphes.

Il n'est pas temps en vérité de s'arrêter avec découragement sur la route, de douter de l'avenir et de regarder en arrière. Nous avons mieux à faire que de nous borner à recueillir, comme dans un miroir, les rayons pâlissants de la sagesse des siècles écoulés. Le jour où les Chrétiens, renonçant à leurs luttes intestines, travailleraient de concert à compléter l'œuvre commencée de la science vraie, et l'offriraient à un monde qui, après tout, a besoin de doctrine et de vérité; le jour où la philosophie éclairée par tant d'expériences et avertie par tant de chutes, embrasserait sérieusement l'Évangile, et rassemblerait tous les jets de lumière qui jaillissent de ses ténèbres, ce jour-là serait grand et lumineux dans l'histoire de la pensée.

Ernest NAVILLE.

TABLE DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE.





